

توماس الأكوفيف

کے کتاب

الحیاتیات والاکوفیف



بکداؤن

دار طاهر
بیروت



كتبا

الحجة لأللاهوتيين



كِتَابُ الْخُلَاصَةِ الْإِلَهِيَّةِ

لِلقَدِّيسِ ثُومَا الْأَكُونِيّ الْأَنْتَاذِ الْمَلِكِيّ

الْمَجْلَدُ الْأَوَّلُ

تَرْجَمَهُ مِنَ اللَّاتِينِيَّةِ إِلَى الْعَرَبِيَّةِ الْفَقِيرُ إِلَى رَبِّهِ تَعَالَى

الْخُورَى بُولَسْ عَوَاو

مُدْرَسُ الْبِيَانِ فِي مَدْرَسَةِ الْحِكْمَةِ الْمَارُونِيَّةِ سَابِقًا

وَكَاتِبُ اسْرَارِ الْقَصَادَةِ الرِّسُولِيَّةِ فِي سُورِيَّةٍ حَالَا

عَفِيَ عَنْهُ

طُبِعَ بِالنَّطْبَةِ الْأَدَبِيَّةِ فِي بَيْرُوتَ سَنَةِ ١٨٨٧

Nihil obstat

† fr. Gaudentius Episc. tit. Cassiensis

Imprimatur

† fr. Ludovicus Archiep. tit. Simiensi[s]

Vic. Ap. et Deleg. Ap. Syriæ.

لا مَانَعْ

† الاخ كودنسيوس اسقف كاسيا

يُطْبَعْ

† الاخ لودوفيكوس رئيس اساقفة سيونية

النائب الرسولي والقاصد الرسولي على سورية

حقوق طبع عائدة الى المترجم

مقدمة للمترجم

أَلْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي أَهْبَطَ الْحِكْمَةَ عَلَى مَنْ شَاءَ مِنْ عِبَادِهِ . وَاللَّهُمَّ قَلِّحِ الْعِجْمَةَ
وَبَلِّغِ الْمَحَجَّةَ مَنْ خَصَّهُ مِنْهُمْ بِالْطُّفَةِ وَالْإِسْعَادِ . فَجَاوِزُوا أَيْمَةَ أَنْجَادِ يَذُودُونَ عَنْ
حِيَاضِ دِينِهِ الْوَثِيقِ . وَيَذَرَاوُنْ بِنْبَالِ خُصُومِهِ إِلَى كُلِّ مَرْحَى سَحِيْقٍ . وَأَبْدِعْ
مَخْلُوقَاتِهِ عَلَى حَالِ تَنْطِقِ بُوْجُوبِ وُجُودِهِ . وَتَصَدَّعِ بآيَاتِ طَوْلِهِ وَجُودِهِ .
فَهَذَا تَنَا إِلَى مَا نُظِّقُهُ مِنْ مَعْرِفَةِ كِبَرِيَّاتِهِ وَجَلَالِهِ . فِي ذَاتِهِ وَصِفَاتِهِ وَأَفْعَالِهِ .
وَبَعْدُ فَيَقُولُ الْعَبْدُ الْقَتِيرُ إِلَى رَبِّهِ الْغَنِيِّ . بُولَسُ بْنُ رَاجِي عَوَادَ الْكَاهِنُ
الْمَارَوْتِيُّ . إِنِّي لَمَّا رَأَيْتُ تَطَرَّقَ الْفَسَادَ إِلَى هَاتِهِ الْأَوْطَانِ . وَامْتَدَادَ الْأَعْنَاقِ نَحْوِ
التَّجَسُّثِ فِي عَقَائِدِ الْإِيمَانِ . وَأَنَّ الَّذِينَ يَتَعَرَّضُونَ لِمَعَارَضَةِ أَرْكَانِ الدِّينِ الْحَقِّ .
وَيَتَصَدَّدُونَ لِصَدِّ كَثِيرٍ مِنَ النَّاسِ عَنْ مَوَارِدِ الصَّدَقِ . قَدْ كَثُرَ فِي هَذِهِ الدِّيَارِ
سَوَادُهُمْ . وَانْقَدَحَتْ فِي أَكْثَرِ هَذِهِ الْأَمْصَارِ زَنَادُهُمْ . وَرَاءَ مَا عَنَّا لَمْ مِنْ مَصَالِحِ
الْمَعَاشِ دُونَ الْمَعَادِ . حَتَّى صَرَعُوا بِذَلِكَ عَدِيدًا وَافْرًا وَتَنَوَّهُمْ عَنْ مَنَاجِيحِ الرَّشَادِ .
وَكَانَتْ لُغْتُنَا الْعَرَبِيَّةُ مُفْتَرَّةً فِي هَذَا الْبَابِ . إِلَى كِتَابِ تَلَفُّحِ بَادِلَتِهِ الرَّاهِنَةِ
أَذْهَانُ أُولِي الْأَلْبَابِ . وَيَكُونُ لِدَاءِ الْجَهَالَةِ دَوَاءً شَافِيًا . وَلِأَنْصَارِ الدِّينِ زُرْدًا
ضَافِيًا . أَخَذْتُ نِيَّ النَّشْوَةِ الدِّيْنِيَّةِ . وَالنَّخْوَةَ الْوَطَنِيَّةِ . فَجَعَلْتُ أَنَا لِي نَفْسِي فِي مَا
عَسَى أَنْ أَقْضِي بِهِ بَعْضَ ذَلِكَ الْوَطَرِ . مِنْ وَضْعِ رِسَالَةٍ أَوْ جَمْعِ كِتَابٍ أَوْ

تَقُلُّ مُؤَلَّفٍ آخَرَ . إِلَى أَنَّ وَقَفْتُ بَعْدَ الْوَصْفِ الْكَبِيرِ . عَلَى ذَلِكَ الْمُؤَلَّفِ
 الْمُنْقَطِعِ النَّظِيرِ . وَهُوَ الْكِتَابُ الْمُسَمُّ بِالْخُلَاصَةِ الْإِلَهِيَّةِ الْمُنْسُوبِ إِلَى حُجَّةِ
 الْفَلَسَفَةِ الْحَقِيقِينَ . وَعِدَّةِ الْإِلَهَوِيِّينَ الْمُدَقِّقِينَ . الْقُدَيْسِ ثُومَا الْأَكُونِي .
 الْمَلَقَّبِ بِشَمْسِ الْمَدَارِسِ وَبِالْأَسْتَازِ الْمَلَكِيِّ . فَأَكْبَيْتُ عَلَى دِرَاسَتِهِ شَطْرًا مِنْ
 الدَّهْرِ . وَأَجَلَّتْ فِيهِ قِدَاحُ النَّظَرِ وَالْفِكْرِ . فَأَلْفَيْتُهُ كِتَابًا تُشَدُّ إِلَيْهِ الرِّجَالُ .
 وَتَقِفُ عِنْدَهُ ثُجُولُ الرِّجَالِ . قَدْ اسْتَوْعَبَ مِنْ دَقَائِقِ الْحِكْمَةِ وَجَلَالَاتِهَا . وَلَطَائِفِ
 الْحَقَائِقِ وَدَلَالَتِهَا . مَا يُعْجِزُ أَنْ يَصْدُقَ لَهُ مُقَاوِلٌ أَوْ يُجَادِبَهُ مُطَاوِلٌ . عَلَى
 بِلَاغَةٍ وَإِيجَازٍ لَمْ يَفَارِقِيهِمَا الْوُضُوحُ وَالْتِبَاطَانُ . وَمَنْجَرٌ بَدِيعٌ لَمْ يَخْتَلِفْ فِي تَفْصِيلِهِ
 أَثْنَانُ . فَخَالَجَ قَلْبِي إِذْ ذَاكَ أَنَّ أَنْقَلَهُ إِلَى لَفْتِنَا الْعَرَبِيَّةِ . وَأَسْتَفْجَرَ لَأَلَّتُهُ إِلَى دِيَارِنَا
 الْمَشْرِقِيَّةِ . يَدَانِ قُصُورِ بَضَاعَتِي الْمَرْجَاوَةِ وَإِشْفَاقِي مِنَ الزَّلَالِ وَالْخَلَلِ . تَجُطِّي حِينًا
 عَنِ الْإِقْدَامِ عَلَى هَذَا الْأَمْرِ الْجَلَلِ . أَخَذًا بِقَوْلِ ذَلِكَ الشَّاعِرِ الْأَجَلِّ
 فَبَدَعَ عَنْكَ الْكِتَابَةَ لَسْتُ مِنْهَا وَلَوْ سَوَّدَتْ وَجْهَكَ بِالْمَدَادِ
 وَلَكِنِّي مَارَلْتُ بَيْنَ ذَلِكَ أَقْدِمُ رُجُلًا وَأُخْرَى أُخْرَى . وَأَتَحَرَّى فِي هَذَا الشَّأْنِ
 مَا يَكُونُ بِنَظَرِي الْحَسِيرَ أُخْرَى . إِلَى أَنَّ قَضَى اللَّهُ بِإِفْضَاءِ الْخِلَافَةِ الْكُبْرَى
 الْبَطْرُسِيَّةِ . وَرِثَاةِ الْمَلِكَةِ الْكَاثُولِيكِيَّةِ . إِلَى مَنْ رَفَعَ فِي هَذِهِ الْأَيَّامِ مَنَارَ الْعِلْمِ وَالدِّينِ .
 وَمَهْدَ فِي جَمِيعِ الْأَرْجَاءِ مَجْمَعَةِ الْمُهْدَى الْعَمِيدِينَ . الْفِيلَسُوفِ الْكَبِيرِ . وَالْجَيْهِيذِ
 الْأَوْحَدِ الْخَطِيرِ . السَّاحِبِ عَلَى آحَادِ زَمَانِهِ مَطَارِفَ الْفَخَارِ . الْمُبَاجِي بِهِ عَصْرُهُ
 وَمَصْرُهُ سَائِرَ الْأَعْصَارِ وَالْأَمْصَارِ . مَهَيِّطِ الْحِكْمَةِ الْعُلُوبَةِ . وَمُظْهِرِ الْآيَاتِ الْقُدْسِيَّةِ .
 الْمَوْصُوفِ بِأَنَّهُ نَوَّارٌ مِنَ السَّمَاءِ . الْمَسْمُومِ بِالْأَسَدِ وَهُوَ هُوَ لَا أَعْتَاضُ وَلَا مِرَاءُ .
 الْقَابِضُ بِأَمْرِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ . عَلَى مَقَالِيدِ الْعَقْدِ وَالْحُلِيِّ . الْمُقَوِّمِ بِإِذْنِهِ تَعَالَى مِنْ
 شَوْنِ عِبَادِهِ لَا تَأْوُدُ . الْمَاهِدِ مِنْ مَصَالِحِهِمْ لَمْ يَتَمَهَّدْ . الْمَوْجَّحُ دِينَهُ الْحَقَّ

يُرَدُّ قَسْبُ . المتتمع بأذواه كُلَّ أَجْرٍ خَصِيب . الحَبَرُ الأعظم والملاذ
الأكبر . البابا لَوْنُ الثالث عشر . فَإِنَّهُ أَيْدَهُ اللهُ . وَأَمْنَعُ الدُّنْيَا يُنْجِ سَفَاهُ . لم يك
يَسْتَوِي عَلَى صَهْوَةِ سِدْتِهِ الرُّسُولَةِ . حَتَّى وَجَّهَ ظَرْفَ عَنَانِهِ إِلَى إِنْمَاشِ . الحكمة
الحَقِّقَةِ بَعْدَ حُمُولِهَا . وَإِنْضَارِهَا فِي الْحَافِقِينَ بَعْدَ ذُبُولِهَا . وَكَانَ أَوَّلُ مَا أَشَارَ بِهِ وَرَسَمَ .
تَعْلِيمَ الْعَقَائِدِ الدِّينِيَّةِ وَالْحَقَائِقِ الْفَلَسَفِيَّةِ عَلَى طَرِيقَةِ ذَلِكَ الْقَدِيسِ الْعَلَّامَةِ وَاعْتِمَادِ
كِتَابِهِ الْمَقْدَّمِ . نَحْنُ ذَلِكَ بِاعْتِنَائِي عَلَى اسْتِنْسَافِ تِلْكَ الْعَزِيمَةِ . وَأَسْتِثَارَةِ تِلْكَ
النِّيَّةِ الْكَامِنَةِ الْقَدِيمَةِ . وَصَرَفِ الْمُهْمَةِ الْيَسِيرَةِ . إِلَى هَذِهِ الْمُهْمَةِ الْخَطِيرَةِ . فَشَرِّتُ
أَذَاكَ عَنْ سَاقِ الْحَيْدِ فَخَوَّضَ فِي ذَلِكَ الْعِبَابِ الرَّاحِرِ . وَالْقَوَصِ عَلَى اسْتِخْرَاجِ
تِلْكَ الْجَوَاهِرِ

وَهَا نَذَا شَارِعاً فِيهِ بَعْدَ اسْتِخَارَةِ اللهِ . وَاسْتِجَادَةِ جَوْدِ جَدَّوَاهِ . نَاحِياً فِيهِ بِحَوِ
الْأَصْلِ دُونَ تَصْرِيفِ . مُقْتَفِياً فِي مَسَاقِي كَلَامِهِ أَثَرِ الْمَوْلُفِ دُونَ انْخِرَافِ أَوْ
تَحْرِيفِ . مُفَرِّغاً آيَاهُ فِي قَالِبِ عَرَبِيٍّ صَرِيحٍ . نَاجِهاً فِي التَّعْيِيرِ مَا دَرَجَ عَلَيْهِ
الْحُكْمَاءُ مِنَ الْأَصْطِلَاحِ الصَّحِيحِ . وَأَيَّاهُ أَسْأَلُ أَنْ يَكْفِيَنِي مَعْرِةَ الثُّورِ . وَيَأْخُذَ
بِيَدِي فِي هَذَا الْأَثَرِ الْمَبْرُورِ . وَأَنْ يُفْخِجَ لَهُ عِنْدَ ذَوِي الْعُقُولِ . وَجْهَ الرِّضَى
وَالْقَبُولِ . فَهُوَ الْمَوْفِقُ إِلَى الصَّوَابِ . وَمُحَقِّقُ الْأَمَالِ فِي الْمَبْدِئِ وَالْمَالِ
هَذَا وَلَمَّا كَانَ سَيِّدِي وَسَيِّدِي الْأَفْضَلُ . وَمَوْلَايَ الْأَبْرَ الْأَكْمَلُ . ذُو الشَّهَامَةِ
الْبَازِخَةِ . وَالْمُهْمَةِ الشَّمَاءِ الشَّامَةِ . السَّيِّدُ لُودُوفِيكُوسُ يِيَاكِي رَئِيسُ أَسَاقِفَةِ سِيُونِيَّةِ .
قَاصِدُ السَّيِّدَةِ الرُّسُولِيَّةِ وَالتَّائِبِ الرُّسُولِيِّ فِي هَذِهِ الدِّيارِ السُّورِيَّةِ . هُوَ الَّذِي شَاءَ
أَنْ يُعْزِرَ هَذِهِ التَّرْجُمَةَ بِتَيَّارِ فَضْلِهِ . وَيُعِدَّهَا مِنْذُ أَوَّلِ تَشَأَتِهَا بِسَوَائِحِ إِحْسَانِهِ وَوَصْلِهِ .
تَأْيِيداً لِلدِّينِ وَآلِهِ . وَخِدْمَةً لِلْعُلَمَاءِ وَرِجَالِهِ . حَتَّى حَقَّقَ أَنْ تُسَنَّدَ إِلَيْهِ اسْتِسَادَةُ
الْمَسَيَّاتِ إِلَى أَسْبَابِهَا . وَتُنْتَهَى إِلَيْهِ أُنْتِمَاءُ الْعَبِيدِ إِلَى أَرْبَابِهَا . وَهُوَ الَّذِي بَظَلَمَ

ومسماه . ويمنه ويمناه . اتوقع تضيوع نشرها . وتقام بدرها . في هذه الامصار
الشرقية . بين أبناء جلدتي العربية . كان من أوجب الفروض علي ان أرفعها اليه .
وأقدمها خدمة بين يديه . تحليداً لما طرد ذكره . وتصريحاً بواجب شكره . داعياً
له ان ينسئ الله في أجله وقضائه . ويستع الدين الكاثوليكي بطول بقائه . ويسني
له ما يفيده في الدارين بافضل ثوابه وخير جزائه



كِتَابُ الْحِكْمَةِ وَالْإِيمَانِ

لِلْقَدِّيسِ ثُومَا الْأَكُونِيّ الْأَسَاقِيفِ الْمَلِكِيِّ

الْفَاتِحَةُ

لَمَّا كَانَ لَا يَجِبُ عَلَى أَسَاقِيفِ التَّعْلِيمِ الْكَاثُولِيكِيِّ أَنْ يَتَّقِفَ الشَّادِينَ فَقَطْ
بَلْ أَنْ يَهْدِبَ النَّاشِئِينَ^(١) أَيْضًا كَقَوْلِ الرَّسُولِ فِي ١ كُور ٣: ١٠ «كَالْأَطْفَالِ فِي
الْمَسِيحِ قَدْ غُفِرَتْكُمْ بِاللَّبَنِ لَا بِالطِّعَامِ» كَانَ قَصْدُنَا فِي هَذَا الْكِتَابِ إِيْرَادَ مَا يَخْتَصُّ
بِالَّذِينَ الْمَسِيحِيِّ عَلَى حَسَبِ مَا يَلَاغُمُ تَهْدِيبَ النَّاشِئِينَ

فَقَدْ رَأَيْنَا أَنَّ الطُّلَبَةَ الْمُتَدَرِّسِينَ فِي هَذَا التَّعْلِيمِ كَثِيرًا مَا يَخْتَلِطُ عَلَيْهِمْ مَا كَتَبَهُ غَيْرُ
وَاحِدٍ إِمَّا لِكَثْرَةِ مَا لَفَائِدَةُ فِيهِ مِنَ الْمُبَاحِثِ وَالْفُصُولِ وَالْأَدَلَّةِ: أَوْلَانِ مَا يَلْزَمُهُمْ
مَعْرِفَتُهُ لَمْ يَوْضِعْ عَلَى حَسَبِ نِظَامِ التَّعْلِيمِ بَلْ عَلَى حَسَبِ مَا كَانَ يَقْتَضِيهِ شَرْحُ
الْمَصْنُفَاتِ أَوْ مَقَامُ الْمُنَاطَرَةِ: أَوْلَانِ كَثْرَةُ تَكَرُّرِهِ بَيْنَهُ كَانَتْ تَنْشِيءُ فِي عُقُولِ
الطُّالِمِينَ مَلَالًا وَتَبَاسًا

فَإِذَا لَرَغْبَتُنَا فِي اجْتِنَابِ ذَلِكَ وَنَحْوِهِ سَجَّهَدُ مَعَ الْإِتِّكَالِ عَلَى الْمَدَدِ الْإِلَهِيِّ أَنْ
تَتَّبِعَ مَا يَخْتَصُّ بِالتَّعْلِيمِ الْقُدْسِيِّ عَلَى قَدَرِ مَا يَحْتَمِلُهُ الْمَقَامُ مِنَ الْإِبْجَازِ وَالْإِيْضَاحِ

١ المُرَادُ بِالشَّادِينَ الْمُتَقَدِّمُونَ مِنْ شِدَا يَشْدُو إِذَا أَخَذَ طَرَفًا مِنَ الْعِلْمِ أَوْ الْإِدْبِ
وَالنَّاشِئِينَ الْمُتَدَرِّسُونَ

الْقِسْمُ الْأَوَّلُ

الْبَحْثُ الْأَوَّلُ

فِي أَنَّ التَّعْلِيمَ الْقُدْسِيَّ شَيْءٌ هُوَ وَمَاذَا يَتَنَاوَلُ

وَفِيهِ عَشْرَةُ فصول

ولا بدَّ لمتبعين غرضنا وتحدّيه من تقديم النظر في أَنَّ التَّعْلِيمَ الْقُدْسِيَّ شَيْءٌ هُوَ وَمَاذَا
يَتَنَاوَلُ وَالْبَحْثُ فِي ذَلِكَ يَدُورُ عَلَى عَشْرَ مَسَائِلَ - ١ في الحاجة إلى هذا التَّعْلِيمِ - ٢ هل
هو عِلْمٌ - ٣ هل هو واحدٌ أو كثيرٌ - ٤ هل هو نظريٌّ أو عمليٌّ - ٥ في مقابضه وبُشائر العلوم
- ٦ هل هو حِكْمَةٌ - ٧ هل الله هو موضوعه - ٨ هل هو استدلالِيٌّ - ٩ هل ينبغي فيه
الْجُودُ وَالرَّمْزُ - ١٠ هل ينبغي تسميته كَتَابَهُ الْقُدْسِيَّ عَلَى معانٍ كثيرة

الفصل الأول

هل تَمَسُّ الحاجةُ إلى تعليم غير العالم الفلسفية

يَبْطِئُ إِلَى الْأَوَّلِ بَارِنٌ يَقَالُ : يَظْهَرُ أَنَّهُ لَا تَمَسُّ الْحَاجَةُ إِلَى تَعْلِيمِ غَيْرِ الْعَالِمِ
الْفَلَسَفِيَّةِ إِذْ لَيْسَ يَنْبَغِي لِلْإِنْسَانِ أَنْ يَحَاوِلَ ادْرَاكَ مَا فَوْقَ الْعَقْلِ كَقَوْلِهِ فِي سِي ٣: ٢٢
«لَا تَبْتَهِجْ عَمَّا تَجَاوِزُ قُدْرَتَكَ» وَالتَّعَالِيمُ الْفَلَسَفِيَّةُ مَكْتَنَلَةٌ يَجْمَعُ مَا تَحْتَ الْعَقْلَ .

فَإِذَا يَظْهَرُ أَنَّ لَا فَائِدَةَ فِي تَعْلِيمِ غَيْرِ الْعَالِمِ الْفَلَسَفِيَّةِ

٢ وَابْتِغَاءُ أَنَّ التَّعْلِيمَ لَيْسَ يَكُنْ أَنْ يَبْتَهِجَ إِلَّا عَنِ الْمَوْجُودِ لِأَنَّ الْعِلْمَ لَيْسَ يَتَعَاقَى إِلَّا
بِالْحَقِّ الْمَسْلُوقِ لِلْمَوْجُودِ . وَالتَّعَالِيمُ الْفَلَسَفِيَّةُ تَبْتَهِجُ عَنْ جَمِيعِ الْمَوْجُودَاتِ حَتَّى اللَّهُ
وَمِنْ هُنَا سَمِيَّ أَحَدُ أَقْسَامِ 'فَلَسَفَةِ ثِيُولُوجِيَا' (أَيِ الْعِلْمِ الْإِلَهِيِّ) كَمَا يَتَضَعُ مِنْ
الْفَلَسُوفِ فِي الْإِلَهِيَّاتِ كَ: فَإِذَا لَمْ تَمَسَّ الْحَاجَةُ إِلَى تَعْلِيمِ غَيْرِ الْعَالِمِ الْفَلَسَفِيَّةِ
لَكِنْ يَعارضُ ذَلِكَ قَوْلُ الرُّسُولِ فِي ٢ تيمو ٣: ١٦ «أَنَّ كُلَّ كِتَابٍ
أَوْحِيَ مِنْ اللَّهِ مَفِيدٌ لِلتَّعْلِيمِ وَالْحَيَاةِ وَالنُّفُوسِ وَالتَّهْذِيبِ بِالْبَرِّ» وَالْكِتَابُ

للمُوحى من الله ليس من قبيل التعاليم الفلسفية المستنبطة بالعقل الانساني . فاذاً مفيداً ان يكون ثم سوى التعاليم الفلسفية علم آخر مُوحى من الله
والجواب ان يقال انه قد مسّت الحاجة في خلاص الانسان الى تعليم مُنزّل من
الله غير التعاليم الفلسفية التي يُنظر فيها بالعقل الانساني - اما اولاً فلأن الانسان
متجه الى الله على انه غاية متجاوزة ادراك العقل كقوله في اش ٤: ٦٤ «لم تر عين
ما خلاك يا الله ما تصنع للذين ينتظرونك» والغاية التي يجب على الناس ان
يوجهوا اليها مقاصدهم وافعالهم لا بد ان يكون لهم سابقة علم بها فاذاً قد مسّت
الحاجة في خلاص الانسان ان يُطلع بالوحي الالهي على بعض ما يتجاوز العقل
الانساني - واما ثانياً فلأن الحقائق الالهية التي يمكن النظر فيها بالعقل الانساني
قد مسّت الحاجة ان يتشعّق الانسان فيها ايضاً بالوحي الالهي والا فان الحقائق
الالهية التي يُنظر فيها بالعقل الانساني ليس يتأتّى ادراكها الا لصنف قليل من
الناس وفي زمان طويل ومع اوهام كثيرة مع ان خلاص الانسان القائم في الله
يتوقف كُله على معرفتها . فاذاً لم يكن بد لتأتي الخلاص للناس على الوجه الأخرى
والأكسدان يتشعّقوا في الحقائق الالهية بالوحي الالهي . فاذاً قد مسّت الحاجة الى
تعليم مقدّس مُوحى من الله سوى التعاليم الفلسفية التي يُنظر فيها بالعقل
اذاً اجب على الاول بانه وان كان لا ينبغي للانسان ان يبحث بالعقل عما
يتفوق ادراكه الا ان ما كان من ذلك مُوحى من الله يجب ان يقبله بالايان ولذا
قال ايضاً في سي ٣: ٢٥ «قد أطلّمت على أشياء كثيرة تفوق ادراك الانسان»
وبذلك يُقوم التعليم للقدس

وعلى الثاني بان العلوم تختلف باختلاف اعتبار العلوم فان الفلكي والطبيعي
يرهنان على نتيجة واحدة بعينها كالارض كُرّة غير ان الفلكي يرهن عليها
بوسيلة رياضية اي معرّاة عن المادة والطبيعي يرهن عليها بوسيلة مادية . فاذاً لا مانع

من ان ما تبحث عنه التعاليم الفلسفية من حيث يُدرك بنور العقل الطبيعي يبحث عنه بعينه علم آخر من حيث يُدرك بنور الوحي الالهي ولهذا كان العلم الالهي الذي من قبيل التعليم المقدس مغايراً في الجنس لذلك العلم الالهي الذي يُعدّ قسماً من الفلسفة

الفصل الثاني

هل التعليم المقدس علم

يُخطئ الى الثاني بان يُقال : يظهر ان التعليم المقدس ليس علماً لان كل علم فمبناه على مبادئ يَنبَتُ بنفسها . والتعليم المقدس مبناه على عقائد الايمان التي ليست يَنبَتُ بنفسها بدليل عدم الإجماع عليها لان «الايمان ليس هو للجميع» كما في ٢: ٢. فإذا ليس التعليم المقدس علماً

٢ وايضاً ان العلم لا يبحث عن الجزئيات . والتعليم المقدس يبحث عن الجزئيات كاعمال ابراهيم وإسحاق ويعقوب وأشباهاها . فإذا ليس التعليم المقدس علماً لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في كتاب الثالث ١١ ب ١ «انما يفتض بهذا العلم ما به الايمان الصحيح يتولد ويتنمي ويدقق عنه ويتميز» وهذا ليس يصدق على علم سوى التعليم المقدس . فإذا التعليم المقدس علم والجواب ان يقال ان التعليم المقدس علم لكن يجب ان يُعلم ان العلوم قسمان . فمنها ما ينتمي على مبادئ يَنبَتُ بنور العقل الطبيعي كعلم الحساب والهندسة ونحوها . ومنها ما ينتمي على مبادئ يَنبَتُ بنور علم اعلى كما ينتمي علم المناظر على مبادئ مبنية على الهندسة وعلم الموسيقى على مبادئ مبنية على الحساب . والتعليم المقدس علم من قبيل الثاني لانه مبنية على مبادئ يَنبَتُ بنور علم اعلى وهو علم الله والتدوين . فإذا كما ان علم الموسيقى يصدق بالبادي : «لني يتقدّمها من الحسابي» كذلك التعليم للمقدس يصدق بالبادي والوحدة اليه من الله

إذا اجب على الأول بأن مبادئ كل علم إما ينشأ بنفسها أو مبنية في علم أعلى ومبادئ التعليم المقدس من قبيل الثاني كما مر في حيزم الفصل وعلى الثاني بأن الجزئيات لا ترد في التعليم المقدس مقاصد باللات بل إنما يؤتى بها تميلاً للسيرة على حد ما يجري في العلوم الخلقية وتصريحاً بشهادة الرجال الذين أدوا إلينا الوحي الإلهي الذي عليه مبني الكتاب أو التعليم المقدس

الفصل الثالث

هل التعليم المقدس علم واحد

يُخطئ إلى الثالث بأن يقال : يظهر أن التعليم المقدس ليس علماً واحداً لأن العلم الواحد ما كان موضوعه واحداً بالجنس كما قال الفيلسوف في كتاب البرهان ١٠٤٣ م. والخلق والخالق اللذان يُبحث عنهما في التعليم المقدس ليسا واحداً بالجنس . فإذا ليس التعليم المقدس علماً واحداً ٢ وإيضاً أن التعليم المقدس يُبحث فيه عن الملائكة والمخلوقات الجسمانية والأخلاق البشرية . وهذه الأشياء خاصة بعلوم فلسفية متميزة . فإذا ليس التعليم المقدس علماً واحداً

لكن يارض ذلك أن الكتاب المقدس يتكلم عليه على أنه علم واحد فقد قيل في حك ١٠: ١ « آتته علم القديسين »

والجواب أن يقال أن التعليم المقدس علم واحد لأن وحدة القوة والملكية يجب ملاحظتها بحسب الموضوع لا باعتبار مادته بل باعتبار جهته الصورية كما يشترك الإنسان والحمار والحجر في جهة اللون (الذي هو موضوع النظر) الواحدة الصورية . فإذا لمّا كان التعليم المقدس يلاحظ بعض الأشياء من حيث هي موحدة من الله كما مر في الفصل السابق كانت جميع الأشياء الموحدة من الله مشتركة في جهة موضوعه الصورية الواحدة فكانت مندرجة تحت التعليم المقدس على

أنه علمٌ واحدٌ

إذا أُجيب على الأول بان التعليم المقدس ليس يُبحث فيه عن الله والمخلوقات سواء بل يُبحث فيه عن الله بالاصالة وعن المخلوقات باعتبار نسبتها إليه من حيث هو مبدؤها أو غايتها. وليس هذا قادحاً في وحدة العلم

وعلى الثاني بأنه لا مانع من تمايز القوى أو الملكات السافلة بالنظر إلى تلك المواد المندرجة بأسرها تحت قوة أو ملكية واحدة عالية لأن القوة أو الملكة العالية تنظر إلى موضوعها من جهةٍ صوريةٍ أعم كما أن موضوع الحس المشترك هو المحسوس المتناول للبرقي والمسموع ولهذا كان الحس المشترك على كونه قوةً واحدةً يعم جميع موضوعات الشاعر الخمسة. وكذا تلك الأمور التي يُبحث عنها في علوم فلسفية متباينة فإن التعليم المقدس على كونه واحداً يمكن أن ينظر إليها من جهة واحدة أي من حيث هي موحدة من الله فيكون التعليم المقدس على هذا بمنزلة أثر العلم الإلهي الذي هو أوجد جميع العلوم وأسطها

الفصل الرابع

هل التعليم المقدس علمٌ عمليٌّ

يُخطئ إلى الرابع بأن يقال يظهر أن التعليم المقدس علمٌ عمليٌّ لأن غاية العلم العملي العمل كما قال الفيلسوف في الالهيات ك ٢ م ٣ والغرض المقصود من التعليم المقدس هو العمل كقولته في بي ٢٢:١ «كونوا عاملين بالكلمة لا سامعين لها فقط» فإذا التعليم المقدس علمٌ عمليٌّ

٢ وإيضاً أن التعليم المقدس ينقسم إلى شريعة عتيقة وشريعة جديدة. والشريعة من قبيل علم الأخلاق الذي هو علمٌ عمليٌّ. فإذا التعليم المقدس علمٌ عمليٌّ لكن يعارض ذلك أن كل علمٍ عمليٍّ يُبحث عما قد يمكن أن يعمل الإنسان كما يُبحث علم الأخلاق عن أفعال الناس وعلم البناء عن الابنية. والتعليم المقدس يُبحث

بالإصالة عن الله الذي هو بالأحرى صانع الناس . فإذا ليس علماً عملياً بل نظراً

والجواب ان يقال ان التعليم المقدس على كونه واحداً يعم ما تبحث عنه علوم فلسفية متميزة لأنه ينظر الى الامور المتميزة من جهة صورية جامعة اي من حيث هي مدركة بالنور الالهي . فإذا أولئك سكان النظري من العلوم الفلسفية غيراً والعلمي غيراً فالتعليم المقدس مع ذلك شامل لكلهما كما ان الله ايضاً يعلم نفسه وأثاره يعلم واحد . الا ان كونه نظراً أرجح على كونه عملياً لان بحثه عن الامور الالهية أصل منه عن الافعال الانسانية التي انما يبحث عنها من حيث ان الانسان يتأدى بها الى معرفة الله التامة القائمة بها السعادة الخالدة

وبذلك تنفع الجواب على ما اعترض به

الفصل الخامس

هل التعليم المقدس اشرف من سائر العلوم

يُخطئ الى الخامس بان يقال : يظهر ان التعليم المقدس ليس اشرف من سائر العلوم لان اليقين من جهات شرف العلم . وسائر العلوم التي يتمتع الرب في سبائها هي في ما يظهر أيقن من التعليم المقدس لاحتمال الرب في مبادئه التي هي عقائد الايمان . فإذا يظهر ان سائر العلوم اشرف منه

٢ وايضاً من شأن العلم الأدنى أن يستفيد من العلم الأعلى كما يستفيد الموسيقي من الحسائي . والتعليم المقدس يستفيد شيئاً من التعاليم الفلسفية فقد قال ايرونيوس في رسالته ٨٤ الى مانيوس خطيب رومية ما نصه « ان الايمة المتقدمين قد شنعوا كتبهم بتعاليم الفلاسفة وآرائهم حتى لست تدري ما الذي يجب ان يتبادر اليه تحببك فيها فهاهنا الانسان ام علم الكتاب » . فإذا التعليم المقدس ادنى من سائر العلوم لكن يارض ذلك ان سائر العلوم تدعى جوارى له كقوله في ام ٩ : ٣ « ارسلت

جوارها تنادي على متون مشارف المدينة»

والجواب ان يقال ان هذا العلم لما كان نظرياً وعملياً باعتبارين كان افضل من سائر العلوم النظرية والعملية لان التفاضل يقع بين العلوم النظرية من جهة اليقين ومن جهة شرف الموضوع. وهذا العلم بفضل سائر العلوم النظرية في كلا الامرين. اما في اليقين فلان سائر العلوم تستفيد بقيمتها من النور الطبيعي الذي للعقل الانساني الغير المعصوم. وهذا العلم يستفيد بقيمته من نور العلم الالهي المعصوم. واما في شرف الموضوع فلان هذا العلم يبحث بالاصالة عما يتجاوز بسموه طور العقل مع ان سائر العلوم انما تبحث عما تحت العقل فقط. واما العلوم العملية فاشرفها ما ليس وراءه غاية اخرى يتجه اليها بل هو غاية لما سواه كما ان المدني اشرف من الجندي لان خير الخند متجه الى خير المدينة. وغاية هذا التعليم من حيث هو عملي هي السعادة الابدية التي هي الغاية القصوى لسائر غايات العلوم العملية. فواضح اذن انه يشرف سائر العلوم بحسب جميع الجهات

اذا احسب على الاول بانه لا مانع ان يكون ما هو ايقن سيفه حد ذاته اقل يقيناً عندنا بسبب ضعف عقلنا الذي نسبته الى الامور الواضحة جداً في طباعها كنبه عين الخفاش الى نور الشمس كما قال الفيلسوف في الالهيات ك ٢. فاذا ما يعرض لبعض الناس من الريب في عقائد الايمان نيس ناشئة عن عدم صكونها يقينية في طباعها بل عن ضعف العقل الانساني. ومع ذلك فان اقل ما يمكن الحصول عليه من معرفة الامور العليا اشبه من ايقن ما يحصل عليه من معرفة الامور السفلى كما قال الفيلسوف في كتاب الحيوان ١٢ ب ٩

وعلى الثاني بان هذا العلم قد يتمكن ان يستفيد شيئاً من التعاليم الفلسفية لا لافتقاره اليها افتقاراً ضرورياً بل لزيادة ابضاح ما يتضمنه لانه ليس يستفيد مبادئه من علوم اخرى بل من الله ابتداءً بالوحي ولذا فهو ليس يستفيد من العلوم

الأخر على أنها أعلى منه بل يستخدمها على أنها أدنى منه وجوار له كما يستخدم علم الهندسة ما دونه من العلوم على نحو ما يستخدم المدني الجندي . وليس استخدامهما أباهما على هذا النحو لكان نقصه وقصوره بل لكان نقص عقلنا الذي يسهل عليه أن يتوصل بما يدركه بقوة الطبيعة الحاصلة عنها سائر العلوم إلى إدراك ما في هذا التعليم مما يفوق قوته الطبيعية

انفصل السادس

هل هذا التعليم حكمة

يُختص إلى السادس بأن يقال : يظهر أن هذا التعليم ليس بحكمة لأن التعليم الذي يسلم بثبوت مبادئه من غيره ليس حقيقةً أن يسمى حكمةً فإن من شأن الحكيم أن يرتب لأن يرتب كما قال الفيلسوف في الحقائق ك ١ ب ٢ وهذا التعليم ليس بثبوت مبادئه من غيره كما مرَّ في ف ٢ فذاً ليس بحكمة ٢ وايضاً أن الحكمة يختص بها أن تثبت مبادئ العلوم الأخر ولذلك يقال لها رأس العلوم كما قال الفيلسوف في الحقائق ك ٦ ب ٧ لكن هذا التعليم ليس بثبت مبادئ العلوم الأخر فذاً ليس بحكمة

٣ وايضاً أن هذا التعليم يحصل بالاجتهاد وحكمة يحصل عليها بالفيض ولذلك تعد من مواهب الروح القدس السبع كما في ثر ١١ فذاً ليس هذا التعليم حكمة لكن يعارض ذلك قوله في تث ٤ : ٦ في بدء الشريعة «إنها حكمتكم وفيهمك لدى عيون الأمم»

والجواب أن يقال أن هذا التعليم هو الحكمة العليا فيما بين الحكيم الإنسانية بل هو ليس في جنس ما فقط بل على وجه الأخلاق لانه لما كان من شأن الحكيم أن يرتب ويحكم والحكم على الأدنى يكون بعلته أعلى سبي في كل جنس حكيماً من يلاحظ العلة العليا لذلك الجنس كما يسمى حكيماً في جنس البناء الصانع الذي يرتب هيئة

اليست والمهندس بالنظر الى الصناعات الادنين الذين يشقون الخشب ويعبثون
بالمجارة ولذا قيل في ١ كور ١٠: ٣١ «كهندين حكيم وضع الاساس» وكذلك
يقال حكيم في جنس السيرة الانسانية بأسرها للفطن من حيث يسد الانفال
البشرية نحو الغاية الواجبة ولذا قيل في ام ١٠: ٢٣ «الحكمة لذي الفطنة» فاذا من
ينظر عنى الاخلاق الى علة الكون بأسره العليا التي هي الله يقال له الحكيم الاعلى
ولذا قيل ان الحكمة هي معرفة الالهيات كما في اوغسطينوس في كتاب الثالث ١٢
ب ١٤. والتعليم المقدس يبحث بالاخص عن الله باعتبار كونه العلة العليا ليس من
حيث ما يمكن ادراكه من الالهيات بالمخلوقات فقط مما قد ادركه الفلاسفة كقول
الرسول في رو ١٩: «ما يُعلم من الالهيات هو واضع فيهم» بل ومن حيث ما
يُستأثر به من ذلك على الله وحده وقد اشرنت فيه غيره بالوحي. فاذا التعليم المقدس
يقال له الحكمة العليا

اذا جيب على الاول بان التعليم المقدس ليس يسلم بثبوت مبادئه من علم بشري
بل من العلم الالهي الذي يرقب كل ما لنا من المعرفة على انه الحكمة العليا
وعلى الثاني بان مبادئ العلوم الاخر ما يبنى بنفسها فيمتنع اثباتها او مثبتة باداة
عقلية في علم آخر. على ان المعرفة الخاصة بهذا العلم هي الحاصلة بالوحي لا بالتفطرة
الطبيعية. فاذا ليس يخصه ان ثبت مبادئ العلوم الاخر بل ان يحكم عليها فقط
لان ما يوجد في العلوم الاخر منافع له يُقتضى عليه كلفه بالاطلاق ولذا قال الرسول
في ٢ كور ١٠: ٤ «نهزم الآراء وكل علو يرتفع ضد معرفة الله»

وعلى الثالث بانه كان الحكم خاصاً بالحكمة بحسب طريقتين كانت الحكمة
تعتبر عنى ضربين. لان حاكماً قد يحكم بطريقة البيل كما ان من حصلت عنده
ملكة تفضيلة يحكم حكماً مستقيماً على ما يجب فعلاً بحسب التفضيلة من حيث يميل
اليه ولذا قال الفيلسوف في الخلقيات ك ١ ب ٥ «ان الرجل التفضيل هو مقدار

الافعال البشرية وقاعدتها» وقد يحكم بطريقة المعرفة كما ان من حدّق علم الاخلاق يقدر ان يحكم على افعال الفضيلة وان لم يكن له ملكة الفضيلة . فالطريقة الاولى من الحكم على الامور الالهية خاصة بالحكمة الممدودة من مواهب الروح القدس كقول الرسول في ١ كور ١٥: ٢ «اما (الانسان) الروحي فانه يحكم في كل شيء» وكقول ديونيسيوس في كتاب الاسماء الالهية ب ٢ «ان ايروثاوس العلامة ليس علماً في الامور الالهية فقط بل مغرمًا بها ايضاً» والطريقة الثانية خاصة بهذا التعليم من حيث انه يحصل بالاجتماع وان كانت مبادئه حاصلة بالوحي

الفصل السابع

هل الله هو موضوع هذا العلم

يُخطئ الى السابع بان يقال : يظهر ان الله ليس موضوع هذا العلم لانه لا بُد في كل علم من تسليم ثبوت أنّ موضوعه ما هو كما قال الفلاسوف في كتاب البرهان ٢ . وهذا التعليم ليس يسلم ثبوت أنّ الله ما هو فقد قال الدمشقي في كتاب الدين المستقيم ب ٢٣ ان بيان معرفة أنّ الله ما هو مستحيل . فاذا ليس الله موضوع هذا العلم ٢ . وايضاً كل ما يبحث عنه في علم فهو مندرج في موضوع ذلك العلم . والكتاب المقدس يبحث فيه عن اشياء كثيرة بما عدا الله كالمخلوقات واخلق البشر . فاذا ليس الله موضوع هذا العلم

لكن يعارض ذلك ان ما يتكلم عليه بالاصالة في علم فهو موضوع ذلك العلم . وهذا العلم يتكلم فيه بالاصالة على الله (فانه يُقَال له ثيولوجياً اي الكلام على الله) فالله اذاً موضوعه

والجواب ان يقال ان الله هو موضوع هذا العلم لان نسبة الموضوع الى العلم كنسبته الى القوة او الملكة وانما يجعل موضوعاً خاصاً لقوة او ملكة ما باعتبارها يُنسب الى تلك القوة او الملكة جميع ما يُنسب اليها كنسبة الانسان والحجر الى قوة

النظر من حيث هما ملوثان فكان الملوث هو الموضوع الخاص للنظر . وجميع ما يُبحث عنه في التعليم المقدس قائماً يُبحث عنه باعتبار الله اما لكونه الله نفسه اولاً وفي نسبة اليه من طريق كونه مبدأً وغاية . فنتج من ثمة ان الله هو في الحقيقة موضوع هذا العلم . وهذا يدفع ايضاً من مبادئ هذا العلم وهي عقائد الايمان الذي يتعلق بالله . وموضوع مبادئ العلم وموضوع العلم كله واحد بعينه لاندرج العلم كله بالقوة في مبادئه . وقد نظر بعض الى ما يُبحث عنه في هذا العلم في نفسه من دون الاعتبار الذي يحبه يبحث عنه ففعلوا موضوعه اما في المدلولات والدلائل او في افعال الفداء او في المسح كله اي الراس والاعضاء . فان هذه جميعها يبحث عنها في هذا العلم لكن بالنسبة الى الله

اذ اُجيب على الاول بانه وان تعمّر علينا معرفة ان الله ما هو لكننا نستعمل في هذا التعليم أثر طبيعته ونعمته مكان حدّه توصلاً الى ما يُبحث عنه فيه من الحقائق الالهية كما انه قد يُبرهن في بعض العلوم الفلسفية بالعلول على شيء من جهة العلة اخذاً للعلول مكان حد العلة

وعلى الثاني بان جميع الاشياء الاخر التي يبحث عنها في التعليم المقدس مندرجة تحت الله لا بالجزئية او النوعية او الحال بل لانها اليه نوعاً من النسبة

الفصل الثامن

هل هذا التعليم استدلالى

يُعطى الى الثامن بان يقال : يظهر ان هذا التعليم ليس استدلالياً فقد قال امبروسوس في كتاب الايمان الكاثوليكي اب هـ «دع الأدلة حيث يُبحث عن الايمان» وهذا التعليم يبحث فيه بالخصوص عن الايمان ولذا قيل في يو ١٢: ٣٠ «انما صُيبت هذه لتؤمنوا» . فاذ ليس التعليم المقدس استدلالياً وايضاً فلو كان استدلالياً فإما أن يكون استدلاله من النقل او من العقل .

فان كان من النقل فليس ذلك لاثماً بشر فيه ما يظهر لان الدليل النقل في غاية الوهن كما نبه عليه يوسوس. وان كان من العقل فليس ذلك لاثماً بئانه فقد قال غريغوريوس في خط ٢٦ على الانجيل «ان الايمان اذا اثبت بالعقل الانساني خلا عن استحقاق الثواب» فاذا ليس التعليم المقدس استدلالاً لكن يمارض ذلك قول الرسول في تيط ١: ٩ في حق الاسقف «ملازماً لكلام الصادق المختص بالتعليم لكي يقدر ان يعظ بالتعليم الصحيح ويحاج المناقضين» والجواب ان يقال كما ان سائر العلوم لا تُنصب فيها الأدلة لإثبات مبادئها بل تستدل من مبادئها على اثبات ما تضمنته مما سواها كذلك هذا التعليم لا يتنصب الأدلة لإثبات مبادئه التي هي العقائد الايمانية بل ينتقل منها الى اثبات امر آخر كما استدلل الرسول من قيامة المسيح على اثبات القيسامة العامة في ١ كور ١٥ غير انه يجب ان يعتبر في العلوم الفلسفية ان العلوم الساقطة منها لا تُثبت مبادئها ولا تناظر من يجمد هذه المبادئ بل تترك ذلك للعلم الاعلى. اما العلم الاعلى فيها وهو العلم الالهي فانه يناظر من يجمد مبادئه متى كان الخصم مسلماً بشيء والا فليس له سبيل الى مناظرته لكنه يستطيع رد حججه وعلى هذا فالعقل المقدس اذ ليس له علم اعلى منه فهو يناظر بطريقة الاستدلال من يجمد مبادئه متى كان الخصم مسلماً بشيء مما قد حصل بالوحي الالهي كما يناظر المتدعين بأبي الكتاب المقدس ومن يجمد عقيدة بأخرى. اما متى كان الخصم غير معتقد شيئاً مما كشف بالوحي الالهي فليس بعد ذلك من سبيل الى اثبات العقائد الايمانية بالأدلة بل الى نقض ما قد بورده من الحجج المضادة للايمان لانه لا كان الايمان مستنداً على الحق المعصوم ويستحيل اثبات ما يضاف الحق بالبرهان ونصح ان الحجج التي تقام على نقض الايمان ليست براهن بل أدلة مردودة

اذا اجيب على الاول بانه ون لم يكن لأدلة العقل الانساني محل في اثبات العقائد

الإيمانية إلا أن هذا التعليم يستدلُّ مع ذلك من العقائد الإيمانية على غيرها كما مرَّ في

جزم الفصل

وعلى الثاني بأن الاستدلال من النقل في غاية الاختصاص بهذا التعليم لحصول مبادئه بطريق الوحي فيجب من ثَمَّة التعويل على نقل من نزل الوحي عليهم وليس هذا مجعفاً بشرف هذا التعليم لأنه وإن كان الدليل النقلى المقتضى على العقل الانساني في غاية الوهن لكن الدليل النقلى المقتضى على الوحي الالهي في غاية القوة. على أن التعليم المقدس قد يستخدم العقل الانساني لكن ليس لاثبات الايمان لان ذلك ناسخ لاستحقاق الايمان بل لا يوضح ما يورد فيه بما سوى الايمان لانه لما كانت النعمة لا تنسخ الطبيعة بل تكملها وجب ان يخدم العقل الطبيعي الايمان كما ان ميل الارادة الطبيعي ينقاد للمحبة ولهذا قال الرسول في ٢ كور ١: ٥ « ونسي كل بصيرة الى طاعة المسيح » ولذلك ما يستشهد التعليم المقدس باقوال الفلاسفة ايضاً في ما قد رواه على ادراكه بالفطرة الطبيعية كما استشهد بولس بكلام اراتوس بقوله في اع ١٧: ٢٨ « كما قال أحد شعرائكم انا نحن ذرية الله » ومع ذلك فالتعليم المقدس انما يأتي بمثل هذه النصوص على انها ادلة اجنبية وظنية . ولما نصوص الكتاب القانوني فانما يوردها على انها خاصة وضرورية . ولما نصوص سائر اية الكنيسة فيوردها على انها ادلة خاصة لكن غنية لان ايماننا مستند على الوحي المنزل على الرسل والانبياء الذين دونوا الاسفار القانونية لاعلى الوحي الذي ربما هبط على غيرهم من العلماء . ولذا قال اوغسطينوس في رسا ١٩ الى ابرونيوس ب ١ « قد تعلمت ان احكم تلك الاسفار التي يقال لها قانونية وحدها حتى اني اعتقد بتمام اليقين ان ليس من اصحابها من اخطأ شيئاً في ما كتب . اما غيرهم فاني اطالع ما كتبوه غير معتبر ذلك صدقاً لمجرد كونهم قالوا به (أو كتبوه) هم كانوا راسخين في القداسة والعلم

الفصل التاسع

هل ينبغي التمجيز في الكتاب المقدس

يُخطئ إلى التاسع بان يقال : يظهر ان الكتاب المقدس لا ينبغي فيه التمجيز لان ما كان خاصاً بالعلم الأدنى لا يليق في ما يظهر بهذا العلم الذي له المقام الاعلى بين مائر العلوم كما مر في الفصل السابق . واستعمال التشبيه المختلفة والاستعارات خاص بالعلم الشعر الذي هو ادنى جميع العلوم . فهو اذا ليس لا تقاً بهذا العلم

٢ وايضاً ان الغرض من هذا التعليم هو ايضاح الحق في ما يظهر ولذلك وُعد موضحه ثواباً فقد قيل في سي ٢٤ : ٢١ « من شرحتي فله الحياة الابدية » لكن الحق يستريح مثل هذه التشابه . فاذا ليس يليق بهذا التعليم ايراد الالهيات تحت مثال الجسمايات

٣ وايضاً كلما كانت المخلوقات اعلى كانت الى الشبه الالهي اقرب فاذا لو استعير بعض المخلوقات لله لوجب ان تكون هذه الاستعارة من المخلوقات العليا لا من المخلوقات السفلى مع ان الخلاف مشاهد في مواطن كثيرة من الكتاب لكن يعارض ذلك قول هوشع ١٢ : ١٠ « اكثرت من الرؤى وعلى السنة الانبياء مثل الامثال » و ايراد شي ٥ على سبيل التشبيه مجاز . فاذا ينحصر التعليم المقدس ان يمجوز

والجواب ان يقال انه يليق بالكتاب المقدس ان يورد الالهيات والروحانيات تحت مثال الجسمايات لان الله يعتني بجميع الاشياء على حسب ما يلائم طباعها . ومن طباع الانسان انه يأتى بالمحسوسات الى العقولات لان كل معرفة لنا فائما مبدوها من الحسن . فاذا يليق ان تورد لنا الروحانيات في الكتاب المقدس تحت مثل الجسمايات وهذا ما اراده ديونيسيوس بقوله في كتاب مراتب السلطة السماوية ٢ « لا يمكن طلوع الشعاع الالهي علينا الا معجباً بساتر مقدسة مختلفة »

وايضاً فالكتاب المقدس لكونه موضوعاً للجميع على وجه العموم كقول الرسول في
رو ١٤: ١٠ «ان عليّ ديناً للحكماء والجهال» يليق به ان يورد الروحانيات تحت
مثل الجسديات ليتفهمها على هذا الوجه في الاقل البلية المتقاصرون عن فهم
المعقولات في انفسها

اذ اجيب على الاول بان علم الشرافا تجوز لمكان التخيل لان التخييل يلد
للانسان طبعاً اما التعليم المقدس فالتما تجوز لمكان الضرورة والفائدة كما مر في
جرم الفصل

وعلى الثاني بان شعاع الوحي الالهي ليس يضمحل بسبب الصور المحسوسة التي
يحتجب وراءها كما قال ديوئسيوس في الموضوع المذكور بل يستمر على حقيقته حتى
لا ياذن للعقول الموحى اليها ان تنف عند الاشياء بل يسويها الى ادراك المعقولات
وحتى يتتقف فيها ايضاً بالذين هبط الوحي عليهم من سواهم ولذلك فما يراد في موضع
من الكتاب مجازاً تراه مصرحاً به في موضع آخر باجلى بيان. على ان خفاء الصور
ايضاً مفيد لتمرين المجتهدين وصائن عن استهزاء الكفرة الذين اليهم اُشير بقوله في
متى ٧: ٦ «لا تمطوا القدس للكلاب»

وعلى الثالث بان ايراد الالهيات في الكتاب تحت مثل الاجسام الحظيرة انسب
منه تحت مثل الاجسام الخطيرة كما قل ديوئسيوس في كتاب مراتب السلطة
السموية ب ٢ وذلك لثلاثة اوجه - اما اولاً فلأن العقل الانساني أنجى بذلك من
الضلال لاتضاح ان تلك المثل لا تطلق حقيقة على الالهيات بخلاف ما لو وصفت
الالهيات تحت مثل الاجسام الخطيرة فان ذلك يكون مظنة للرب وخصوصاً عند
من لا يتصور شيئاً اشرف من الاجسام - ولما ثانياً فلأن هذا الوجه انسب بما
نخره في هذه الحجة من معرفة الالهيات لانه اظهر لنا أن الله ما ليس هو من انه ما
هو ولذا كانت اشياء الاشياء التي يتنزه الله عنها اكثر تزيدنا تحقّقاً انه فوق ما

نقولہ او تصورہ فی حقہ - واما فاما فلان الہیات تكون بهذه الاشياء مضموناً بها
اکثر علی غیر اہلہا

الفصل العاشر

هل للكتاب المقدس تحت لفظ واحد معان كثيرة

يُخطئ إلى العاشر بان يقال : يظهر ان الكتاب المقدس ليس له تحت لفظ واحد
معان كثيرة اي تاريخي (او حرفي) ورمزي وأدي وعلوي لان تكثر المعاني
في كتاب واحد يؤدي إلى الالتباس والخطأ ويوهن الاستدلال ولذا كانت القضايا
التكثرة المعاني لا يحصل عنها حجة بل إنما يحصل بها بعض المغالطات . والكتاب
المقدس يجب ان يكون قوياً على ايضاح الحق من دون ادنى مغالطة . فإذا ليس ينبغي
فيه ايراد معان كثيرة تحت لفظ واحد

٢ وايضاً قال اوغسطينوس في كتاب فائدة الاعتقاد ب ٣ ان الكتاب الموسوم
بالعهد العتيق على اربعة معان تاريخي وتعليقي وتطابيقي ورمزي . وهذه الاربعة
في ما يظهر مغايرة بالكلية لتلك الاربعة المتقدمة . فإذا ليس ينبغي في ما يظهر
ان يفسر لفظ واحد بعينه من الكتاب المقدس على حسب المعاني الاربعة المتقدمة
٣ وايضاً هناك سوى المعاني المتقدمة معنى آخر يقال له المعنى التمثيلي وهو ليس
بمندرج في تلك المعاني الاربعة

لكن يعارض ذلك قول غريغوريوس في اديياته ك ٢٠ ب ١ « ان الكتاب
المقدس يتوق بطريقة كلامه سائر العلوم لانه بكلام واحد بعينه بينما هو مخبر عن
عمل يكشف عن سر »

والجواب أن يقال ان واضع الكتاب المقدس هو الله الذي في مقدوره ان يعطي
للدلالة لا الالفاظ فقط بما هو مقدور للانسان بل الاشياء ايضاً . ولذا فإذا كانت
الالفاظ في جميع العلوم تدل على شيء فقد اختص هذا العلم بان مدلولات الالفاظ

فيه تدلُّ أيضاً على شيء ٥. اذا عرفت ذلك فالدلالة الاولى اي دلالة الالفاظ على اشياء راجعة الى المعنى الاول اي التسميائي والحرفي والدلالة الثانية اي دلالة مدلولات الالفاظ ايضاً على اشياء أخرى قال لما معني روحاني وهو مستند الى الحرفي ومتوقف عليه - وهذا المعنى الروحاني على ثلاثة اقسام لان الشريعة العتيقة رسم للشريعة الجديدة كما قال الرسول في عبر ٧ والشريعة الجديدة رسم للنجدة المستقبل كما قال ديونيسيوس في كتاب مراتب السلطة البيعية ب ه ج ١٠ ثم ما تم في الرأس من اعمال الشريعة الجديدة يدل على ما يجب ان نعمله نحن. وعلى هذا ف باعتبار دلالة ما في الشريعة العتيقة على ما في الشريعة الجديدة يحصل المعنى الرمزي. وباعتبار دلالة ما جرى في المسيح اوفي ما يدل على المسيح على ما يجب ان نعمله يحصل المعنى الاديبي. وباعتبار دلالة ذلك على ما في المجد الابدي يحصل المعنى العلوي. ولما كان المعنى الحرفي هو المقصود من الواضع وواضع الكتاب المقدس هو الله المحيط علمه بجميع الاشياء دفعة واحدة لم يكن غير لائق بالكتاب المقدس ان يكون له تحت لفظ واحد بحسب المعنى الحرفي ايضاً معانٍ كثيرة كما قال اوغسطين - في اعترافاته ك ١٢ ب ١٨ و ١٩

اذا اجيب على الاول بان تكثر هذه المعاني لا يورث اشتراكاً او نوعاً آخر من التكثر اذ ليس ناشئاً عن دلالة لفظ واحد على اشياء كثيرة بل عن ان مدلولات الالفاظ انفسها يجوز ان تدل على اشياء أخرى كما مر في جرم الفصل وهذا لا يوجب التباساً في الكتاب المقدس لابتناء المعاني كلها على واحد وهو الحرفي الذي منه وحده يمكن استنباط الادلة بخلاف المعاني الرمزية كما قال اوغسطينوس في رسا ٤٨ ردّاً على وثنسيوس الدوناتى. والكتاب المقدس ليس يفقد بذلك شيئاً اذ ليس في المعنى الروحاني شيء ضروري للايمان ولا يصحح به الكتاب بالمعنى الحرفي في موضع ما

وعلى الثاني بان التاريخ والتعليل والتطبيق راجعة الى المعنى الحرفي فقط لقيام الاول بذكر الشيء على وجه الاطلاق كما اوضح ذلك لوعسطينوس في المحل المذكور والثاني بتعليل القول كما علل الرب في متى ١٩ اباحة موسى تطبيق النساء بقساوة قلوبهم والثالث ببيان ان صدق آية من الكتاب غير مناف لصديق آية أخرى . وقد أطلق الرمز وحده من بين تلك الاربعة على المعاني الثلاثة الروحانية كما ان هوغو اليكسوري أيضاً قد ادرج تحت المعنى العلوي في ك ٢ من احكامه حيث لم يذكر الا ثلاثة معاني فقط اي التاريخي والرمزي والادبي

وعلى الثالث بان المعنى التمثيلي مندرج تحت المعنى الحرفي لان الالفاظ تدل على شيء بالحقبة وعلى شيء بالاستعارة وليس المعنى الحرفي هو المعنى المستعار له فليس هو في قول الكتاب مثلاً ذراع الله ان في الله هذا العضو الجسماني بل ما يدل عليه هذا العضو وهو القوة العملية وبذلك يتفهم انه لا يمكن اصلاً وجود الكذب في معنى الكتاب المقدس الحرفي

المبحث الثاني

في ان الله هل هو - وفيه ثلاثة فصول

لما كان الغرض المقصود بالنزول في هذا التعليل هو على ما تقدم تعريف الله لا بحسب ما هو في نفسه فقط بل من حيث هو ايضاً سبباً الاشياء وغايتها ولا سيما الحقيقة الناطقة منها كما ينضج ما مر في ف ٧ وكان غرضنا ايضاً هذا التعليل ينبعث في الله أولاً . وفي حركة الحقيقة الناطقة اليه ثانياً . وفي المسح الذي بما هو انسان هو الطريق الذي به نتجه الى الله ثالثاً . وسنكون النظر في الله على ثلاثة اقسام فسننظر أولاً في ما يتعلق بالذات الالهية . ثم في ما يتعلق بتأثيرها في العالمين ثم في ما يتعلق بصدور المخلوقات عنه - اما من جهة الذات الالهية فينبغي ان ننظر أولاً في ان الله هل هو . ثم في انه كيف هو او بالاحرى في انه كيف ليس هو . ثم في ما يتعلق بفعله اي في علوه وارادته وقدرته . والمبحث في الاول يدور على ثلاث مسائل - ١ هل وجود الله يتبين بنسبه - ٢ هل هو متبرهن - ٣ هل الله موجود

الفصل الأول

هل وجود الله يتبين بنفسه

يُتَخَطَّى إلى الأول باب يقال: يظهر ان وجود الله يتبين بنفسه اذا قلنا يقال يتبين لنا بنفسه لما معرفته. مركوزة فينا طبعا كما هو واضح في البادئ الأولى. ومعرفة وجود الله مركوزة طبعا في الجميع كما قال الهمشي في كتاب الدين المستقيم ١ ب ٣٠. فأذا وجود الله يتبين بنفسه

٢ وايضا ان الامور البينة بنفسها ما تُعرف بمجرد تصور اطرافها وهذا ما اثبتته الفيلسوف لمبادئ البرهان الاولى في كتاب البرهان ١ ب ٢ لانه متى علم ما الكل وما الجزء علم في الحال ان الكل هو اعظم من جزئه. على انه متى علم ما اللزوم باسم الله علم في الحال ان الله موجود لانه يراد به ما لا يمكن تصور شيء اعظم منه. وما يوجد في الذهن وفي الخارج هو اعظم مما يوجد في الذهن فقط. فأذا لما كان يلزم من تصور اسم الله وجوده في الحال في الذهن يلزم ايضا وجوده في الخارج. فأذا وجود الله يتبين بنفسه

٣ وايضا ان وجود الحق يتبين بنفسه فان من ينكر وجود الحق يسلم بعدم وجوده لانه اذا كان الحق معدوماً فكونه معدوماً حق. ولذا كان شيء حقا لزم ان يكون الحق موجودا. والله هو الحق بعينه كقوله في يو ١٤: ٦ «انا الطريق والحق والحياة» فأذا وجود الله يتبين بنفسه

لكن يعارض ذلك انه ليس يمكن لتصور ان يتصور مقابل اليت بنفسه كما اوضح الفيلسوف ذلك في الالهيات ك ٤ م ٩ وفي كتاب البرهان ١ في المتن الاخير. ووجود الله يمكن تصور مقابله فقد قيل في مز ١٠: ٥٢ «قال الجاهل في قلبه ليس الله». فأذا وجود الله ليس يتبين بنفسه

والجواب ان يقال ان شيئا يكون يتبين بنفسه على ضربين احدهما في نفسه لانا

والثاني في نفسه ولنا لانه انما تكون قضية ينة بنفسها من طريق ان محمولها مندرج في حقيقة موضوعها كالانسان حيوان لان الحيوان من حقيقة الانسان فاذا متى كان ينة للجميع في قضية ان المحمول والموضوع ماذا كانت تلك القضية ينة بنفسها للجميع كما هو واضح في مبادئ البرهان الاولى التي اطرافها امور عامة ليس بمحمولها احد كالموجود والا موجود والسكل والجزء ونفائرها . اما اذا لم يكن ينة لبعض ان الموضوع والمحمول ماذا فالقضية ينة بنفسها في نفسها لا عند من يجمل محمولها وموضوعها ولنا فقد تكون بعض تصورات العقل عامة ينة بنفسها عند الحكماء فقط كعدم تميز الروحانيات كما قال بوليسيوس في كتاب الاساميع . اذا تمهد ذلك اقول ان قولنا الله موجود قضية ينة بنفسها في نفسها لمكان اتحاد محمولها وموضوعها لان الله هو عين وجوده كما سيأتي بيانه في مب ٣ ف ٤ الا انها لمكان جهلنا في حق الله انه ما هو ليست ينة بنفسها لنا بل تقتصر الى يانها بما هو اين لنا وقل بيانا في طبعه اي بالآثار

اذا اجيب على الاول بان معرفة وجود الله على وجه مجمل وملتبس مركوزة فينا طبعاً وذلك من حيث ان الله هو سعادة الانسان لان الانسان يشوق السعادة بطبعه وما يشوقه بطبعه يعرفه بطبعه الا ان هذا ليس معرفة وجود الله على الاطلاق كما ان معرفة الآتي ليست معرفة بطرس وان كان الآتي هو بطرس فان كثيراً يعتبرون خير الانسان الكامل الذي هو السعادة في الغنى ومنهم من يعتبره في الملاذ وغيرهم في غير ذلك

وعلى الثاني بانه يُحتمل ان من يسمع اسم الله لا يعقل ان المراد به ما لا يمكن تصور شيء اعظم منه فان بعضاً اعتقدوا ان الله جسم . وايضاً فعلى تقدير ان كل احد يعقل ان المراد باسم الله ما تقدم اي ما لا يمكن تصور شيء اعظم منه ليس يلزم ان كل احد يعقل ان لمسمى هذا الاسم وجوداً خارجياً بل ان له وجوداً ذهنيّاً

فقط ولا يمكن اثبات وجوده في الخارج إلا إذا سلم بوجود شيء في الخارج لا يمكن
تصور شيء أعظم منه وهذا لا يسلم به نقاد الله
وعلى الثالث بان وجود الحق في الجملة يثبت بنفسه وأما وجود الحق الأول فليس
يثبت بنفسه لنا

الفصل الثاني

هل وجود الله مبرهن

يُخطئ إلى الثاني بأن يقال : يظهر ان وجود الله ليس مبرهنًا لانه عقيدة إيمانية
والعقائد الإيمانية ليست مبرهنة لان البرهان يفيد العلم وموضوع الايمان هو
الامور الغير المنظورة كما يتضح من قول الرسول في عبر ١١ فإذا ليس وجود الله
مبرهنًا

٢ وايضاً ان الحد الأوسط في البرهان هو ما هو ونحن ليس في قوتنا ان نعلم أن
الله ما هو بل أنه ما ليس هو فقط كما قال الدمشقي في كتاب الدين المستقيم ب -
فإذا ليس في قوتنا ان نبرهن على وجود الله

٣ وايضاً لو تبرهن وجود الله لم يكن ذلك إلا بآثاره . لكن آثاره ليست معادلة له
لانه غير متناه وهي متناهية ولا معادلة بين المتناهي وغير المتناهي . فإذا لما كان لا
يمكن ان يبرهن على العلة من المعلول الغير المعادل يظهر انه لا يمكن ان يبرهن على
وجود الله

لكن يعارض ذلك قول الرسول في روا ٢٠: ١ «لأن غير منظوراته قد أبصرت
اذ أدركت بالمسبروات» وهذا لا يستقيم لو كان لا يمكن ان يبرهن على وجود الله
من المبروات لان أول ما يجب ان يتعقل في حق شيء أنه هل هو

والجواب ان يقال ان البرهان قسمان احدهما ما يكون بالعلة ويقال له إتي وهذا
يكون بما هو متقدم مطلق . والثاني ما يكون بالمعلول ويقال له إتي وهذا يكون

بما هو متقوم بالنسبة اليها لانه متى كان معلول أوضح لنا من علته فاننا نساوي بالمعلول الى معرفة العلة . وكل معلول يمكن ان يبرهن منه على وجود علته الخاصة اذا كانت معلولاتها آيين لنا منها لانه لما كانت للمعلولات متوقفة على العلة فوجود المعلول يستلزم بالضرورة تقدم وجود العلة عليه . فاذا ما كان وجود الله ليس يثبتاً في نفسه لنا كان متبرهنًا بآثاره البينة لنا

اذاً اجيب على الاول بان وجود الله ونشوءه من الحقائق الالهية التي يمكن ادراكها بالفطرة الطبيعية كما قال الرسول في رو ١ ليست من عقائد الايمان بل موطئت لما لان الايمان يتوقف على المعرفة الطبيعية كما تتوقف النعمة على الطبيعة والكمال على المستكمل . وليس مع ذلك مانع من ان ما يمكن ان يبرهن ويعلم في حد نفسه يقبل بسبيل الاعتقاد من ليس اهلاً للبرهان

وعلى الثاني بانه متى تبرهن العلة من المعلول فلا بد من اخذ المعلول مكان حد العلة ليبرهن على وجود العلة وهذا يجري بالخصوص في حق الله اذ لا بد في اثبات وجود شيء ان يؤخذ مكان الحد الاوسط مدلول الاسم لا ما هو لان مسألة ما هو لاحقة لمسألة هل هو . واسم الله تؤخذ من آثاره كما سيأتي بيانه في مب ١٣ ف ١ . فاذا متى برهننا على وجود الله من آثاره نقدر ان نأخذ مدلول اسم الله مكان الحد الاوسط

وعلى الثالث بان المعلولات الغير المعادلة للعلة لا يمكن ان تفيد معرفة تامة بالعلة الا انه يمكن مع ذلك ان يبرهن من كل معلول يبين لنا على وجود العلة كما مر في جرم الفصل . وهكذا يمكن ان يبرهن على وجود الله من آثاره وان تعدر علينا ان نعرفه بها بكنهه معرفة تامة

الفصل الثالث

هل الله موجود

يُخطئ الى الثالث بان يُقال : يظهر ان الله ليس موجوداً لانه متى كان احد
الفسدين غير متناهي يلزم عدم الآخر بالكلية . والله يراد به خيرٌ غير متناهٍ فلو كان
موجوداً لم يكن شرٌ . لكن الشر موجودٌ في العالم . فاذاً ليس الله موجوداً
٢ وايضاً ما يمكن فعله ببادي . قليلة فليس يفعل ببادي . كثيرة . واذا قُدِّر عدم
وجود الله يظهر ان جميع الاشياء المشاهدة في العالم يمكن فعلها ببادي . أخرى فتُجمل
الطبيعة مبدأ تستند اليه الطبيعيات والعقل الانساني او الارادة الانسانية مبدأ
تستند اليه الاراديات . فاذاً ليس من حاجة الى اثبات الله
لكن يعارض ذلك قوله في حز ١٤ : « انا الموجود »

والجواب ان يُقال ان وجود الله يمكن اثباته من خمسة مناهج — المنهج الاول
والاوضح من جهة الحركة فمن المحقق الثابت بالحس ان في عالمنا هذا اشياء
متحركة . وكل متحرك فهو يتحرك من آخر لانه ليس يتحرك شي * الا باعتبار كونه
بالقوة الى ما يتحرك اليه . وانما يتحرك شي * باعتبار كونه بالفعل اذ ليس التحريك سوى
اخراج شي * من القوة الى الفعل واخراج شي * الى الفعل لا يمكن ان يتم الا
بوجود بالفعل كما ان الحار بالفعل كالنار يجعل الخشب الذي هو حار بالقوة
خاراً بالفعل وبذلك يتحرك ويغيره . لكن ليس يمكن لشي * واحد بعينه ان يكون
بالقوة والفعل معاً باعتبار واحد بل باعتبارات مختلفة لان ما هو حار بالفعل ليس
يمكن ان يكون من هذه الجهة حاراً بالقوة ايضاً بل هو من هذه الجهة بارد بالقوة .
فاذاً ليس يمكن ان شيئاً يكون محمكاً ومحمكاً اي محمكاً لنفسه باعتبار واحد ومن
جهة واحدة . فاذاً كل ما يتحرك فلا بد ان يتحرك من آخر واذا كان هذا الآخر
محمكاً فلا بد ان يتحرك من آخر ايضاً وهذا من آخر وهنا لا يجوز التسلسل

الى غير النهاية واللام يكن محركه أول فلم يكن محرك آخر لان المحركت الثانية
لا تحرك الأبا هي متحركة من المحرك الاول كما ان المعص لا تحرك الأبا هي متحركة
من اليد . فإذا لا بد من الانتهاء الى محرك أول غير متحرك من آخر وهذا الذي
يعقل الجميع انه الله — المنهج الثاني من جهة العلة للمؤثرة فاننا نجد في المحسوسات
الشاهدة ترتيباً بين العلة للمؤثرة وليس يرى مع ذلك ولا يمكن ان شيئاً يكون
علة مؤثرة لنفسه للزوم وجوده قبل نفسه وهذا محال . والتسلسل ممتنع في
العلل للمؤثرة لان الاول بين جميع العلل للمؤثرة المترتبة هو علة الوسط والوسط هو
علة الاخير سواء كان منه وسط واحد او واسطاً كثيرة . لكنه اذا ارتفعت العلة ارتفع
المعلول فإذا لو لم يكن في العلل للمؤثرة أول لم يكن فيها اخير ولا وسط ولو تسلسلت
العلل للمؤثرة لم يكن علة أولى مؤثرة فلم يكن معلول اخير ولا علة مؤثرة متوسطة
وهذا بين البطلان . فلا بد اذن من اثبات علة مؤثرة أولى وهي التي يسميها الجميع
الله — المنهج الثالث من جهة الممكن والواجب وذلك أننا نجد في الاشياء ما يمكن
وجوده وعدمه اذ منها ما يرى مروضاً للكون والفساد وهكذا ممكناً وجوده وعدمه .
وكل ما كان كذلك فيمتنع وجوده دائماً لان ما يمكن ان لا يوجد فهو معلوم في
حين ما . فإذا لو كان عدم الوجود ممكناً في جميع الاشياء للزم انه لم يكن حيناً ما
شيء ولو صح ذلك لم يكن الآن ايضاً شيء لان ما ليس موجوداً لا يبتدىء ان
يوجد الا بشيء موجود . فإذا لو لم يكن شيء موجوداً لإستحالة ان يبتدىء شيء ان
يوجد فلم يكن الآن شيء وهذا بين البطلان . فإذا ليست جميع الموجودات ممكنة
بل لا بد ان يكون في الاشياء شيء واجب . والواجب اما لذاته أو لغيره .
والتسلسل في الواجبات لغيرها مستحيل كاستحالة في العلل للمؤثرة على ما مر
قريباً . فإذا لا بد من اثبات شيء واجب لذاته ليس واجباً بعلّة أخرى بل غيره
واجب به وهذا ما يسميه الجميع الله — المنهج الرابع من جهة المراتب الوجودية

في الاشياء فأننا نجد في الاشياء تفاوتاً في الاكثر والاقل من حيث الخبرة والحقيقة والشرف ونحو ذلك. والاكثر والاقل انما يتالان على امور مختلفة بحسب اختلافها في القرب الى ما هو غاية في شيء كما ان ما كان اقرب الى ما هو غاية في الحرارة فهو احمر فاذا من الاشياء ما هو غاية في الحقيقة والخبرة والشرق وهكذا غاية في الوجود لان ما كان غاية في الحقيقة فهو غاية في الوجود كما قال الفيلسوف في الالهيات ك ١١ م ٤. وما كان غاية في جنس فهو علة لكل ما يندرج تحت ذلك الجنس كما ان النار التي هي غاية في الحرارة علة لكل حار كما قال الفيلسوف في الكتاب المذكور. فاذا يوجد شيء هو علة لما في جميع الموجودات من الوجود والخبرة وسائر الكمالات وهذا ما نسميه الله - المنهج الخامس من جهة تدبير الاشياء فاننا نرى ان بعض الموجودات الخالية من المعرفة وهي الاجرام الطبيعية تفعل لغاية وهذا ظاهر من انها تفعل دائماً او في الاكثر على نفع واحد الى ان تدرك النهاية في ذلك وبينما تفعل انها لا تدرك الغاية اتفاقاً بل قصداً على ان ما يخلو من المعرفة ليس ينتج الى غاية ما لم يُدرك اليها من موجود عارف وعقل كما يُدرك السهم من الرامي. فاذا يوجد موجود عاقل يُسدد جميع الاشياء الطبيعية الى الغاية وهذا الذي نسميه الله

اذا اجيب على الاول بان الله لا يكون في غاية الخبرة لا يسمح على نفي من الاشياء بوجود شر في اعماله لو لم يكن من تمام القدرة الشاملة والخبرة بحيث يختص من الشر خيراً كما قال اوغسطينوس في كتاب انكيريديون ب ١١ فاذا من مقاصد خيريه الغير المنتهية ان يسمح بوجود الشرور ويخلص منها خيرات

وعلى الثاني بانه لما كانت الطبيعة تفعل لغاية معينة بارشاد فاعل اعلى كان لا بد ان ما يفعل من الطبيعة يستند ايضاً الى الله على انه العلة الاولى وكل ما يفعل عن قصدي ايضاً يجب ان يستند الى علة اعلى غير العقل والارادة الانسانيين لانه

يقبل التثنية والتخلف. وكل ما يقبل التحرك والتخلف فيجب ان يسند الى مبدئه اول
غير متحرك واجب لذاته كما تقرر في جرم الفصل

المبحث الثالث

في بساطة الله - وفيه ثمانية فصول

مضى علم ان شيئاً هل هو يقي ان يثبت في انه كيف هو يعلم الله ما هو. ولما لم يكن في طاقته
ان تعلم ان الله ما هو بل انه ما ليس هو لم يكن في طاقته ان تنظر في انه كيف هو بل بالاحرى
في انه كيف ليس هو. فاذن يجب ان ينظر اولاً في انه كيف ليس هو وثانياً في انه كيف تعرفه
وثالثاً في انه كيف نسميه. اما انه كيف ليس هو فيمكن بيانه بتفريجه عما لا يليق به كالتركيب
والحركة ونحوها فيستحيث ان اولاً في بساطته التي بها يتزه عن التركيب. ولما كانت البساطه
من الجسمانيات غير كاملة واجزاء فيثبت ثانياً في كماله وثالثاً في عدم تناهيه ورابعاً في عدم
تغيره وخامساً في وحدانيته. اما الاول فالجواب فيه يدور على ثمان مسائل - ١ هل الله جسم
٢ - هل هو مركب من صورته وقيوس - ٣ هل هو مركب من ماهية وطبيعة ومحل - ٤
هل هو مركب من ماهية وجوده - ٥ هل هو مركب من جنس وفصل - ٦ هل هو مركب
من محل وعرض - ٧ هل هو مركب بوجه من الوجوه او بسيط من كل وجه - ٨ هل يدخل
في تركيب ما سواه

الفصل الاول

هل الله جسم

تخطئ الى الاول بان يقال: يظهر ان الله جسم لان الجسم ما له ابعاد ثلاثة.
والكتاب المقدس يثبت لله ابعاداً ثلاثة فقد قيل - في ايوب ١١: ٨ - «هو اعلى
من السماوات فاذا تفعل واعظم من الجحيم فاذا تدري مداه اطول من الارض
واعرض من البحر» فالله اذن جسم
٢ وايضاً كل متشكل فهو جسم اذ الشكل كيفية تعرض للكية. والله متشكل
في ما يظهر فقد قيل في تلك ٢٦: ١ «لنصنع الانسان على صورتنا ومثالتنا» لان

الشكل يقال له صورة كقوله في عبر ١: ٣ «وهو ضياء مجدد وشكل جوهري» اي صورة جوهري فالله اذا جسم
 ٣ وايضاً كل ما له اجزاء جسمية فهو جسم والكتاب يثبت لله اجزاء جسمية
 فقد قيل في ايوب ١١: ٤ «ألك مثل ذراع الله» وفي مز ٣٣: ١٦ ومز ١١٧: ١٦
 «عينا الرب الى الصديقين وعين الرب صنعت يباس» فالله اذن جسم
 ٤ وايضاً ان الوضع ليس يعرض الالجسم وما يختص بالوضع فقد أثبت في
 الكتاب لله ففي اش ٦: ١ «رأيت السيد جالساً» وفيه ٣: ١٣ «الرب انتصب
 للخصام» فالله اذن جسم
 ٥ وايضاً لا يمكن ان يكون شيء طرفاً مكانياً منه او اليه ما لم يكن جسماً او شيئاً
 جسمياً. والكتاب يجعل الله طرفاً مكانياً اليه كقوله في مز ٣٣: ٦ «اقتربوا اليه
 واستنبهوا» ومنه كقوله في ار ١٧: ١٣ «الذين ينصرفون عنك يكتبون سيف
 التراب» فالله اذن جسم
 لكن يعارض ذلك قوله في يو ٤: ٢٤ «الله روح»
 والجواب ان يقال على الاطلاق ان الله ليس بجسم وتقرير ذلك من ثلاثة
 اوجه - اما أولاً فلانه ما من جسم يحرك غيره وهو غير متحرك كما ينفخ بالاستقراء
 في الجزئيات. وقد تقرر اثناً في مب ٢ ف ٣ ان الله هو المحرك الاول الغير
 المتحرك. فواضح اذن ان الله ليس بجسم - واما ثانياً فلان ما هو الموجود الاول لابد
 ان يكون موجوداً بالفعل وليس موجوداً بالقوة من وجه لانه وان كانت القوة في
 شيء واحد بعينه خارج من القوة الى الفعل متقدمة بالزمان على الفعل الا ان الفعل
 في الاطلاق متقدم عليها لان الموجود بالقوة لا يخرج الى الفعل الا بوجوده بالفعل.
 وقد تقرر في البحث الآنف ف ٣ ان الله هو الموجود الاول. فاذا يستحيل ان يكون
 في الله شيء بالقوة. لكن كل جسم في موجوده بالقوة لان المتصل من جهة ما هو

كذلك يقبل القسمة الى غير النهاية . فإذا استحيل ان يكون الله جسمًا - وأما ثالثًا فلان الله هو اشرف الموجودات كما يتضح بما مر في البحث الآنف ٣ . وليس يمكن ان يكون اشرف الموجودات جسمًا لان الجسم لا بعدوان يكون حيًا او غير حي . وواضح ان الجسم الحي اشرف من الجسم الغير الحي وهو ليس حيًا بما هو جسم والا لكان كل جسم حيًا فلا بد اذن ان يكون حيًا بشي ٥ آخر كما ان بدننا حي بالنفس وما به الجسم حي فهو اشرف من الجسم . فإذا استحيل ان يكون الله جسمًا إذا اوجب على الاول بان الكتاب المقدس يورد لنا الروحانيات والالهيات تحت مثل الجسمانيات كما مر في مب ١ ف ٩ فحيث يحصل لله ابعادًا ثلاثة فهو يدل بمثال الكمية الجسمية على كمية قدرته فيريد مثلاً بالعمق قدرته على معرفة الخفيات وبالطول سمو قدرته على كل شي ٥ وبالطول دوام وجوده وبالعرض غاطفة حبه الشاملة لجميع الاشياء وان يكون المراد بالعمق على ما قال ديونيسيوس في كتاب الاسماء الالهية ب ٩ عدم ادراك ذاته وبالطول مبلغ قدرته النافذة لجميع الاشياء وبالعرض امتداده على جميع الاشياء اي من حيث ان جميع الاشياء مستظلة في كنهه

وعلى الثاني بانه يقال ان الانسان على صورة الله لا يجسمه بل بما به يفوق سائر الحيوانات ولنا فبعد ان قيل في تلك ٢٦: ١ « لتصنع الانسان على صورتنا ومثالنا » قيل « ليتسلط على سمك البحر الآية . وهو انما يفوق سائر الحيوانات بالنطق والعقل . فإذا انما هو على صورة الله بالعقل والنطق الغير الجسميين وعلى الثالث بان الكتاب انما ثبت لله اجزاء جسمية باعتبار افعالها على سبيل التشبيه كما ان فعل العين هو النظر . فإذا حيثما أثبتت العين لله كانت عبارة عن قدرته على النظر بالوجه للعقول لا بالوجه المحسوس . وكذلك الامر في سائر الاجزاء

وعلى الرابع بان ما يختص بالوضع ايضاً ليس يُثبت لله الأعلى سبيل التشبيه كما يوصف بالجلوس لعدم تحركه وتوطؤ سلطانه وبالتصايب لقوته على قهر كل ما يضاده

وعلى الخامس بان الله لا يقترب اليه او يتعد عنه بالخطى الجسمانية لوجوده في كل مكان بل بالعواطف العقلية وعلى هذا فالقرب والبعد اتما هما عبارة عن العاطفة الروحية تحت مثال الحركة المكانية

الفصل الثاني

هل الله مركب من صورة وهوى

يُخطئ الى الثاني بان يقال: يظهر ان الله مركب من صورة وهوى لان كل ذي نفس فهو مركب من صورة وهوى اذ النفس هي صورة الجسد . والكتاب يثبت لله نفساً فقد قال الله بلسان الرسول في عهده ١٠: ٣٨ « اما باري فبالايمان يحيا وان نهك فلا ترتضي به نفسي » فالله اذن مركب من صورة وهوى

٢ وايضاً ان الغضب والاشباح ونحوها من انفعالات المركب من النفس والجسد كما قال الفيلسوف في كتاب النفس ١ م ١٢ و ١٤ و ١٥ وهذا قد وُصف الله به في الكتاب فقد قيل في مز ١٠٥: ٤٠ « اضطرم غضب الرب على شعبه » فالله

اذن مركب من صورة وهوى

٣ وايضاً ان الهوى في مبدأ الشخص . والله فرد متشخص في ما يظهر لعدم صدقه على كثيرين . فهو اذاً مركب من صورة وهوى

لكن يعارض ذلك ان كل مركب من صورة وهوى فهو جسم لان الجسمانية هي اول ما يحل في الهوى . وقد تقرر في الفصل الآنف ان الله ليس بجسم . فاذاً ليس مركباً من هوى وصورة

والجواب ان يقال انه يستحيل ان يكون في الله هوى - اما اولاً فلان الهوى

شيء موجود بالقوة وقد اسلفنا في مب ٢ ف ٣ ان الله فعل محض خالٍ من كل قوة فيستحيل ان يكون مركباً من هيولى وصورة - وأما ثانياً فلان كل مركب من هيولى وصورة انما هو مكامل وخير بصورته فيلزم ان يكون خيراً بالمشاركة بمشاركة الهيولى للصورة . والخير الاول والاكمل الذي هو الله ليس خيراً بالمشاركة لان الخير بالذات متقدم على الخير بالمشاركة . فيستحيل اذن ان يكون الله مركباً من هيولى وصورة - - وأما ثالثاً فلان كل فاعل يفعل بصورته فكانت نسبة الشيء الى كونه فاعلاً كنسبته الى الصورة . فإذا ما كان فاعلاً أولاً وبالذات يجب ان يكون صورة أولاً وبالذات . والله هو الفاعل الاول لانه هو العلة الاولى المؤثرة كما مر في مب ٢ ف ٣ فيؤاداً صورة بذاته وليس مركباً من هيولى وصورة

إذا اجيب على الاول بانه انما يجعل الله نفس على سبيل التشبيه في الفعل لان ارادتنا شيئاً انما هي من افعال نفسنا فكان ما ترتضي به ارادة الله يقال ان نفسه ترتضي به

وعلى الثاني بان الله انما يوصف بالفضب ونحوه على سبيل التشبيه في الأثر لانه لما كان من شأن الفضبان ان يقصَّ أطلق الغضب على القصاص مجازاً وعلى الثالث بان الصور التي يمكن حلوطها في الهيولى تشخص الهيولى التي يمنع حلوطها في الغير لانها هي المحل الاول المستغني عن المحل بخلاف الصورة فانها في نفسها ما لم يمنع مانع خارج عنها يمكن حلوطها في كثير . وأما تلك الصورة التي لا يمكن حلوطها في هيولى بل هي قائمة بنفسها فانها تتشخص بامتاع حلوطها في الغير والله صورة كذلك . فإذا ليس يلزم ان يكون فيه هيولى

الفصل الثالث

هل الله نفس ماهية او طبيعة

يُخاطب الى الثالث بان يقال : يظهر ان الله ليس نفس ماهية او طبيعته اذ ليس

يوجد شيء في نفسه . لكنه يقال ان ماهية الله او طبيعته التي هي الالهية موجودة فيه . فاذاً ليس الله في ما يظهر نفس ماهيته او طبيعته

٢ وايضاً ان الأثر يشبه علته لان كل فاعل يفعل ما يشبهه . وليس الشخص في المخلوقات نفس طبيعته اذ ليس الانسان نفس انسانيته . فاذاً ليس الله ايضاً نفساً

الوحيته

لكن يعارض ذلك انه ليس يقال في حق الله انه حي فقط بل انه حيوة ايضاً كما يتضح من قوله في يو : ٤ : ٦ « انا الطريق والحق والحيوة » ونسبة الالهية الى الله كنسبة الحيوة الى الحي . فانه اذن نفس الالهية

والجواب ان يقال ان الله هو نفس ماهيته او طبيعته ولتدبر ذلك يجب ان يعلم ان المركبات من هيولى وصوره لا بد فيها من التباين بين الطبيعة او الماهية والشخص لان الماهية او الطبيعة غائبة تحتها ما يدخل في حد النوع فقط كشمول الانسانية ما يدخل في حد الانسان اذ بذلك يكون الانسان انساناً والانسانية انما هي عبارة عما به الانسان انسان . لكن الهيولى الشخصية مع جميع العوارض الشخصية لها لا تدخل في حد النوع اذ ليس يدخل في حد الانسان هذه المحوم وهذه العظام او البياض او السواد او نحو ذلك . فاذاً ليست هذه اللحم وهذه العظام والعوارض المحصلة لهذه الهيولى داخلية في الانسانية وهي مع ذلك داخلية في الانسان . فاذاً الانسان يتضمن شيئاً لا تضمنه الانسانية فلم يكن الانسان والانسانية شيئاً واحداً بعينه من كل وجه بل كانت الانسانية تعتبر جزءاً صورياً للانسان لان المبادىء المعروفة لها الى الهيولى الشخصية نسبة الصورة . فاذاً غير المركبات من هيولى وصوره التي لا يكون الشخص فيها هيولى شخصية اي محصلة بعينها بل تتشخص الصور فيها بانفسها يجب ان تكون الصور فيها اشخاصاً قائمة بانفسها فلا يكون فيها تباين بين الشخص والطبيعة . وعلى هذا فلما لم يكن الله مركباً من صورة وهيولى كما نقرر في

الفصل الآنف وجب ان يكون نفس الوهية ونفس حياته ونفس كل ما سوى ذلك
تأً يجعل عليه هكنا

اذا اجيب على الاول بانه ليس في مقدورنا ان نتكلم على البساط الأعلى قياس
المركبات التي منها تقتضى المعرفة ولذلك نستعمل عند كلامنا على الله الاسماء
المحمولة بالاشتقاق للدلالة على قيامه بنفسه اذ ليس يقوم بنفسه عندنا إلا المركبات
والاسماء المحمولة بالمواطاة للدلالة على بساطته . وعلى هذا فاقول بان الالهية او
الحيوة او نحوها موجودة في الله معني على التباين الاعتباري لا على تباين حقيقي
وعلى الثاني بان آثار الله تشبهه لا شيئاً تاماً بل بحسب طاقاتها . ونقصان المشابهة
هو السبب في ان ما هو بسيط وواحد ليس يكن ثقيلاً إلا بامور كثيرة وهكنا
بعرض فيها التركيب اللازم عنه التباين بين الشخص والطبيعة

الفصل الرابع

هل وجود الله نفس ماهية

يُخفى الى الرابع بان يقال : يظهر ان وجود الله ليس نفس ماهية والالم يكن ثم
شيء زائد على الوجود الالهي . والوجود الذي لا يزداد عليه شيء هو الوجود انطلق
لصادق على جميع الاشياء فيلزم ان الله موجود مطلق يصدق على جميع الاشياء
وهذا باطل كقوله في حك ٢١: ١٤ « جعلوا على الحجر والحشب الاسم الذي
لا يشترك فيه احد » فاذا ليس وجود الله نفس ماهية

٢ وايضاً لنا ان نعم في حق الله أنه هل هو كما مر في مب ٢ ف ٢ وليس لنا ان
نعم أنه ما هو . فاذا ليس وجوده نفس ماهية أو طبيعته

لكن يعارض ذلك قول ايلاريوس في كتاب الثلاث ٧ . ليس الوجود في
الله عرضاً بل حقيقة قائمة بنفسها . فاذا ما يقوم بنفسه في الله فهو نفس وجوده
والجواب ان يقال ليس الله نفس ماهية فقط كما مر بيانه في الفصل الآنف

بل نفس وجوده ايضاً ويمكن تقرير ذلك من وجوده — اما اولاً فلأن كل ما يوجد في شيء مغاير لمماهته يلزم ان يكون معلولاً اما لمبادئ الماهية كالاعراض الخاصة اللاحقة للنوع كما ان الضاحك لاحق للانسان ومعلول لمبادئ النوع الذاتية وإما لمبدأ خارج كما ان الحرارة التي في الماء معلولة للنار. فإذا متى كان وجود شيء مغايراً لمماهته وجب بالضرورة ان يكون وجود ذلك الشيء معلولاً إما لمبدأ خارج او لمبادئ ذلك الشيء الذاتية. وسيتبين ان يكون معلولاً لمبادئ الشيء الذاتية فقط اذ ليس شيء علة كافية لوجوده اذا كان وجوده معلولاً. فإذا ما وجوده مغاير لمماهته يجب ان يكون وجوده معلولاً لغيره. وهذا مستحيل في حقه تعالى لاعتقاده ان الله لا يولئ للمؤثرة. فإذا يستحيل ان يكون في الله تغاير بين وجوده ومماهته — وأما ثانياً فلأن الوجود هو فعلية كل صورة او طبيعة لا ان الخبرة او الانسانية لا يتعمل كونها بالفعل الا بتعلل كونها موجودة فوجب ان تكون نسبة الوجود الى الماهية المغايرة له كنسبة الفعل الى القوة. ولما لم يكن في الله شيء بالقوة كما مرّ بيانه في مب ٢ ف ٣ يلزم ان ليس فيه تغاير بين الماهية والوجود فكانت ماهيته نفس وجوده — وإما ثالثاً فلأنه كما ان ماله نأث وليس بتأثيره بالمشراكة كذلك ما له وجود وليس بوجوده بالمشراكة وقد تقرر في الفصل الآنف ان الله نفس ماهيته فلو لم يكن نفس وجوده لكان موجوداً بالمشراكة لا بالماهية فلم يكن للوجود الاول وهذا باطل. فهو اذن نفس وجوده وليس نفس ماهيته فقط

اذا اجيب على الاول بان ما لا يزداد عليه شيء قسمان احدهما ما تقتضي حقيقته ان لا يزداد عليه شيء كاقضاء حقيقة الحيوان الغير الناطق ان يكون خالياً عن النطق والثاني ما لا تقتضي حقيقته ان يزداد عليه شيء كغلو الحيوان المشترك عن النطق لعدم اقتضاء حقيقته ان يكون ناطقاً لكنها لا تقتضي ايضاً ان يكون خالياً عن

النطق . فالوجود الذي لا يزداد عليه شيء بالمعنى الأول هو الوجود الالهي والوجود الذي لا يزداد عليه شيء بالمعنى الثاني هو الوجود المطلق وعلى الثاني بان الوجود يقال على معنيين فقد يراد به الدلالة على فعل الوجود وقد يراد به الدلالة على تركيب القضية التي يصوغها العقل مُتَبَتاً للمحول للموضوع فإذا أخذ الوجود بالمعنى الأول فليس لنا ان نعلم وجود الله ولا ماهيته بل انما نعلم ذلك إذا أخذ الوجود بالمعنى الثاني فقط فاننا نعلم ان القضية التي نصوغها في حق الله بقولنا : الله موجود : قضية صادقة وهذا نعلمه من آثاره كما مر في مب ٢ ف ٢

الفصل الخامس

هل الله مندرج في جنس

يُخَطِّي الى الخامس بان يقال : يظهر ان الله مندرج في جنس لان الجوهر هو الوجود انما يتألف بذاته . وهذا في غاية اللبابة بالله . فالله اذن مندرج في جنس الجوهر ٢ وايضاً كل شيء يتقدر بشيء من جنسه كما يتقدر الاطوال بطول والأعذار بعدد . والله مقدار جميع الجواهر كما قال الشارح في الالهيات ك ١٠ . فهو اذن مندرج في جنس الجوهر

لكن يعارض ذلك ان الجنس متقدم اعتباراً عن ما يندرج فيه . وليس شيء متقدماً على الله لا حقيقة ولا اعتباراً . فإذا ليس الله مندرجاً في جنس والجواب ان يقال ان شيئاً يكون مندرجاً في جنس على نحوين اما مطلقاً وحقيقة كالأنواع المدرجة تحت جنس . او بطريق الرجوع كالمبادئ والاعدام كما ترجع النقطة والوحدة الى جنس الكمية على انها مبداً لها وكما يرجع العمى وكل عدم الى جنس ملكته . والله ليس مندرجاً في جنس نحو منها — اما عدم جواز كونه نوعاً للجنس فيمكن بيانه بثلاثة مناهج الأول ان النوع يقوم من الجنس والنعم . وما يؤخذ منه ان فصل التقوم للنوع ففسسته ابداً الى ما يؤخذ منه الجنس

نسبة الفعل إلى القوة فإن الحيوان يؤخذ من الطبيعة الحسية على وجه الاشتقاق إذ المراد بالحيوان ما كان ذاتية حسية والناتق يؤخذ من الطبيعة العقلية إذ الناطق ما كان ذاتية عقلية ونسبة العقلي إلى الحسي نسبة الفعل إلى القوة وكذا الأمر واضح أيضاً في الباقي. فإذا لم يكن في الله قوة مجامعة للفعل امتنع أن يكون مندرجاً في جنس بال نوعية. الثاني أنه لا كان وجود الله نفس ماهيته كما مرّ بيانه في تفصل السابق فلو كان مندرجاً في جنس لم يكن جنسه إلا الموجود إذ الجنس يدل على ماهية الشيء لأنه يحمل عليه في جواب ما هو وقد قرّر الفيلسوف في الآليات ١٠ م ٣ أن الموجود يتمتع أن يكون جنساً لشيء لأن كل جنس له فصول خارجة عن ماهيته. ويستحيل وجود فصل خارج عن الموجود لأن الموجود لا يمكن أن يكون فصلاً. فيجب إذاً أن الله ليس مندرجاً في جنس. الثالث أن جميع الاشياء المندرجة تحت جنس واحد مشتركة في ماهية الجنس التي يحمل عليها في جواب ما هو ومتبانية في الموجود إذ ليس وجود الإنسان نفس وجود الفرس ولا وجود هذا الإنسان نفس وجود ذاك الإنسان وهكذا يلزم أن كل ما يندرج في جنس يتغير فيه الوجود والماهية. وهذا ليس متغيرين في الله كما مرّ في تفصل السابق. فقد تبين إذاً أن الله ليس مندرجاً في جنس بالنوعية وبذلك يتضح أن ليس له جنس ولا فصول ولا تعريف ولا برهان عليه إلا بآثاره لأن التعريف يكون بالجنس والفصل والحد الأوسط في البرهان هو التعريف - وأما أن الله ليس مندرجاً في جنس بطريق الرجوع البديئية فيبني من أن المبدأ الذي يرجع إلى جنس ليس يتناول أكثر من ذلك الجنس كما أن النقطة ليست مبدأً إلا للخط المتصل والوحدة ليست مبدأً إلا للخط المنفصل. والله هو مبدأ الوجود كله كما سيأتي بيانه في مب ٣٤ ف ١ فإذا ليس مندرجاً في جنس بالمبدئية إذاً اجب على الأول أن اسم الجوهر ليس يدل على الوجود بالذات فقط لأن

الوجود لا يمكن ان يكون جنساً بذاته كما مرّ بيانه في جرم الفصل بل يدل على
الماهية التي يناسبها ذلك الوجود اي الوجود بالذات وليس هذا الوجود مع ذلك
نفس ماهيته وهكذا يتضح ان الله ليس في جنس الجوهر

وعلى الثاني بان هذا الاعتراض يتجه على القدر المعادل فان هذا يجب ان يكون
مجانساً للمتقدر . والله ليس مقدراً معادلاً لشيء وانما يقال له مقدار جميع الاشياء
لان حصّة كل شيء من الوجود على قدر قربه اليه

الفصل السادس

هل في الله اعراض

يُخطئ الى السادس بان يقال : يظهر ان في الله اعراضاً لان الجوهر ليس عرضاً
شيء كما قال الفيلسوف في الطبيعيات كـ ١ م ٢٧ و ٣٠ فما كان في شيء عرضاً
يتبع ان يكون في شيء آخر جوهرًا كما ان عدم كون الحرارة صورة جوهرية للنار
يثبت من كونها عرضاً في غير النار . والحكمة والقدرة ونحوهما مما هي اعراض فينا
يوصف بها الله . فاذا يوجد في الله اعراض

٢ وايضاً في كل جنس شيء واحد اول . واجناس الاعراض كثيرة فلزم تكن
اوائل هذه الاجناس موجودة في الله لكانت اوائل كثيرة خارجة عن الله
وهذا باطل

لكن يعارض ذلك ان كل عرض وجوده في محل . والله ليس يجوز ان يكون
محلاً لان الصورة البسيطة لا يمكن ان تكون محلاً كما قال بولسيوس في كتاب
الثالث . فاذا لا يمكن ان يكون في الله عرض

والجواب ان يقال يتضح بما تقدم انه يستحيل ان يكون في الله عرض — اما اولاً
فلان نسبة المحل الى العرض نسبة القوة الى الفعل لان وجود المحل بالفعل على نحو
ما انما يكون بحسب العرض . والله مترك بالكلية عن الوجود بالقوة كما يتضح مما مر

في مب ٢ ف ٣ - وأما ثانياً فلأن الله هو نفس وجوده لانه وان امكن ان يقترن بما هو موجود شي ٢ آخر لا يمكن مع ذلك ان يقترن بالوجود شي ٢ آخر فما هو حار مثلاً يمكن ان يكون فيه شي ٢ اجني عن الحار كاليابض مثلاً وما الحرارة فلا يمكن ان يكون فيها شي ٢ غير الحرارة - وأما ثالثاً فلأن كل ما بالذات متقدم على ما بالعرض . فإذا لما كان الله هو للوجود الاول على الاطلاق لا يمكن ان يكون فيه شي ٢ بالعرض بل ولا الاعراض بالذات كالضاحك الذي هو عرض بالذات للانسان لان هذه الاعراض معلومة لمبادئ المحل ويستحيل ان يكون في الله شي ٢ معنول لانه العلة الاولى . فإذا ليس في الله عرض

إذا اجب على الاول بان القدرة والحكمة ونحوها ليست نقال علينا وعلى الله بالتواطوء كما سيأتي بيانه في مب ١٣ ف ٥ فلا يلزم كونها اعراضاً في الله كما هي فينا

وعلى الثاني بانه لما كان الجوهر متقدماً على الاعراض كانت مبادئ الاعراض راجعة الى مبادئ الجوهر على انها متقدمة عليها وان لم يكن الله ولا في جنس الجوهر بل اولاً بالنظر الى الوجود كله خارجاً عن كل جنس

الفصل السابع

هل الله بسيط من كل وجه

يُنْخَطِئُ الى السابع بان يُقال: يظهر ان الله ليس بسيطاً من كل وجه لان ما كان من الله فهو يشبهه ولذا كان من الموجود الاول جميع الموجودات ومن الخير الاول جميع الخيرات . لكن ليس شي ٢ مما هو من الله بسيطاً من كل وجه فكذلك الله ايضاً

٢ وايضاً كل ما كان افضل فيجب وصف الله به . والمركبات عندنا افضل من البسائط كما ان الاجسام المركبة افضل من العناصر والحيوان افضل من النبات .

فأذا لا ينبغي القول بان الله بسيط من كل وجه

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في كتاب الثالث ٤ ب ٦ و ٧ « الله بسيط حقاً وفي النهاية »

والجواب ان يقال ان كون الله بسيطاً من كل وجه يمكن بيانه من وجوه كثيرة — أولاً مرّ في الفصل الآف لان الله اذ لم يكن مركباً من اجزاء مقدارية لانه ليس بجسم ولا من صورة ومادة وليس فيه تباين بين الطبيعة والشخص ولا بين الماهية والوجود وليس مركباً من جنس وفصل ولا من محل وعرض يتفح انه ليس مركباً بحال بل بسيطاً من كل وجه — وثانياً لان كل مركب متأخر عن اجزائه ومتوقف عليها . والله هو الوجود الاول كما مرّ بيانه في مب ٢ ف ٣ — وثالثاً لان لكل مركب علّة اذ الاشياء المتباينة بين انفسها لا تتفق في واحد ما الا بعلّة جامعة لها . والله لا يعمل بشيء كما مرّ بيانه في مب ٢ ف ٣ اذ هو العلة الاولى المؤثرة — ورابعاً لان كل مركب لابد ان يكون فيه قوة وفعل لانه اما ان احد الاجزاء فعل بالنظر الى الآخر وان جميع الاجزاء على الاقل بالقوة بالنظر الى الكل وهذا ليس في الله — وخامساً لان كل مركب شيء لا يصدق على شيء من اجزائه اما في الكل المختلف الاجزاء فبين لانه ليس جزء من اجزاء الانسان انساناً ولا جزء من اجزاء الرجل رجلًا واما في الكل المتشابه الاجزاء فانه وان صدق على الجزء شيء مما يصدق على الكل كما ان جزء الهواء هو جزء الماء ماء الا ان شيئاً يصدق على الكل ولا يصدق على شيء من الاجزاء لانه اذا كانت مساحة ماء ذراعين فلا يكون جزؤه كذلك فأذا في كل مركب شيء مغاير له . على انه وان جاز ان يقال على ذي الصورة ان فيه شيئاً مغايراً له كما ان في الابيض شيئاً ليس من حقيقة الابيض الا انه ليس في الصورة ما هو مغاير لها . فأذا لما كان الله نفس صورته بل نفس وجوده امتنع ان يكون مركباً من وجه وقد اشار ايلاريوس الى هذا الوجه بقوله في

كتاب الثالث ٧ « ان الله الذي هو القدرة بعينها لا تحصره الاشياء الضعيفة
وذاك الذي هو النور بعينه لا تصعبه الاشياء للظلمة »

اذا اجيب على الاول بان ما هو من الله يشبهه كما تشبه العلولات العلة الاولى .
ومن شأن العلول ان يكون مركباً نوعاً من التركيب اذ لا اقل من ان وجوده متمايز
لماهيته كما سيأتي بيانه في مب ٤ ف ٣ .

وعلى الثاني بان المركبات انما هي عندنا افضل من البساط لان كمال خيرية
الخلقة لا يوجد في الواحد بل في الكثير اما كمال الخيرية الالهية فيوجد في الواحد
البسيط كما سيأتي بيانه في مب ٤ ف ١ ومب ٦ ف ٢

النصل الثامن

هل الله داخل في تركيب ماسواه

يُتَخَطَّى الى الثامن بان يُقال : يظهر ان الله داخل في تركيب ما سواه فقد قال
ديونيسيوس في مراتب السلطة السلاوية ب ٤ « الالهية التي هي الوجود الفائق
الوجود هي وجود جميع الاشياء » ووجود جميع الاشياء داخل في تركيب كل
منها . فالله اذن داخل في تركيب ما سواه

٢ وايضاً بان الله صورة فقد قال اوغستينوس في كتاب كلمات الرب « ان كلمة
الله التي هي الله صورة ليست بذات صورة » والصورة جزء للمركب . فالله اذن
جزء مركب

٣ وايضاً ان الاشياء التي هي موجودة وليست متميزة من وجهه هي شيء واحد
بعينه . والله والمهيولى الاولى موجودان وليسا متميزين من وجهه فهما شيء واحد بعينه
من كل وجه . لكن المهيولى الاولى داخل في تركيب الاشياء فكذلك الله . يبان
الصغرى ان الاشياء المتميزة انما تتميز بفصول فيلزم كونها مركبة . والله والمهيولى
الاولى بسلطان من كل وجه . فاذا ليسا متميزين بحال

لكن يعارض ذلك قول ديونيسيوس سيث في الاسماء الالهية ب ٢ في حقه تعالى
 «ليس له ماسة ولا شركة اخرى في محاطة الاجزاء» وايضاً في كتاب العلل قض ٢٠
 «ان العلة الاولى تدبر جميع الاشياء من دون ان تخاطبها»
 والجواب ان يقال ان هذه المسئلة قد وقع فيها ثلاثة اوهام - فمن الناس من ذهب
 الى ان الله هو روح العالم كما رواه اوغسطينوس في مدينة الله ك ٧ ب ٦ والى هذا
 ايضاً يرجع ما قاله بعض من ان الله هو روح السماء الاولى . ومنهم من صار الى ان
 الله هو المبدأ الصوري لكل شيء وهذا المذهب منسوب الى الالارقيين . والوهم
 الثالث مذهب دلود الذي ينادي الذي زعم بقرط حماقته ان الله هو الميولي الاولى .
 وهذه الاقوال كلها بينة الفساد وليس يمكن ان يكون الله داخلًا بغيره من الانشاء في
 تركيب شيء لا بالبدئية الصورية ولا بالبدئية المادية - اما اولاً فلأننا قد اسلفنا
 في مب ٢ ف ٣ ان الله هو العلة الاولى المؤثرة . والعلة المؤثرة لا تتحد مع صورة
 المعلوم بالعدد بل بالنوع فقط فان الانسان بلد انساناً والمادة لا تتحد مع العلة المؤثرة
 لا بالعدد ولا بالنوع لانها موجودة بالقوة والعلة المؤثرة موجودة بالفعل - واما ثانياً
 فلأن الله لما كان العلة الاولى للمؤثرة كان من شأنه ان يفعل اولاً والذات وما كان
 داخلًا في تركيب شيء فليس فاعلاً اولاً والذات بل الفاعل كذلك هو بالاجزى المركب
 لان الذي يفعل ليس هو اليد بل الانسان باليد والذي يستحق ليس هو الحرارة بل النار
 بالحرارة فاذل يستحيل ان يكون الله جزء مركب - واما ثالثاً فلأنه لا يمكن لجزء مركب
 ان يكون الموجود الاول على الاطلاق ولا للمادة والصورة اللتين هما الجزآن الاولان
 للمركبات لان المادة موجودة بالقوة والقوة متأخرة مطلقاً عن الفعل كما يضح مما مر
 في مب ٣ ف ١ والصورة التي هي جزء مركب صورة مشترك فيها وكان المشارك
 متأخر عملاً بالماهية كذلك المشترك فيه كما ان النار التي في ذوات النار متأخرة
 عن النار التي بالماهية وقد تقرر في مب ٢ ف ٣ ان الله هو الموجود الاول على الاطلاق

إذا أُجيب على الأول بأن الألوهية يقال لها وجود كل شيء باعتبار كونها العلة
الفاعلية والصورية لكل شيء لا بالماهية
وعلى الثاني بأن الكلمة هي الصورة المثالية لا الصورة التي هي جزء المركب
وعلى الثالث بأن البسائط ليست تمايزاً بفصول مغايرة لها لأن هذا من شأن
المركبات فإن الإنسان والفرس يتمايزان بالفصلين اللذين هما الناطق واللا ناطق إلا
أن هذين الفصلين لا يتمايزان أيضاً بفصلين آخرين . ولذا فإذا روعيت قوة اللفظ
فلا يقال حقيقةً أنهما يتمايزان بل متمايزان لأن المتمايز يقال على الإطلاق وكل
متميز فلما يتميز بشيء كما قال الفيلسوف في الإلهيات ك ١٠ م ٢٤ و ٢٥ . وعلى
هذا فإذا روعيت قوة اللفظ لم تكن الهيولى الأولى والله متمايزين بل متمايزين فلا
يلزم كونهما شيئاً واحداً بعينه

المبحث الرابع

في كمال الله - وفيه ثلاثة فصول

بعد أن نظرنا في بساطة الله ينبغي أن ننظر في كماله وإذا كان كل شيء إنما يقال له خير
بحسب كونه كاملاً ينبغي البحث أولاً في كمال الله ثم في خيريه . أما الأول فالبحث فيه يدور
على ثلاث مسائل - ١ هل الله كامل - ٢ هل هو كامل بالكمال الكلي أي مستجمع في ذاته
كلمات جميع الأشياء - ٣ هل يجوز القول بأن المخلوقات شبيهة به

الفصل الأول

هل الله كامل

يُنحط إلى الأول بأن يُقال : يظهر أنه ليس يليق بالله أن يكون كاملاً لأن
الكمال يقال لما كان مصنوعاً صنفاً تاماً . والله ليس يليق به أن يكون مصنوعاً . فإذا
ليس يليق به أن يكون كاملاً

٢ وايضاً ان الله هو المبدأ الاول للاشياء . ومبادئ الاشياء ليست كاملة سيئة
ما يظهر لان النطفة هي مبدأ الحيوان والبذر مبدأ النبات . فاذا ليس الله كاملاً
٣ وايضاً قد تقرر في المجتبات ٤ ان ماهية الله هي نفس وجوده .
والوجود على ما يظهر في غاية النقص لانه في غاية العموم وقابل لزيادات جميع
الاشياء . فاذا ليس الله كاملاً
لكن يعارض ذلك قوله في متى ٥ : ٤٨ « كونوا كاملين كما ان اباكم السماوي
هو كامل »

والجواب ان يقال ان بعضاً من متقدمي الفلاسفة وهم الفيلسوفيون
وليسوسيوس لم يثبتوا للمبدأ الاول نهاية الحسن والكمال كما روى الفيلسوف في
الاهيات ك ١٢ م ٤٠ واللب في ذلك ان متقدمي الفلاسفة لم يلاحظوا الا للمبدأ
الماضي فقط ولا شك ان المبدأ الاول الماضي في غاية النقص لانه لما كانت المادة
من حيث هي هي موجودة بالقوة لزم ان يكون المبدأ الاول المادي في غاية الوجود
بالقوة وهكذا في غاية عدم الكمال . على ان الله يعتبر مبدأ اولاً لا مادياً بل سيئة
جنس العلة المؤثرة وهنا يجب ان يكون في غاية الكمال لانه كما ان المادة من حيث
هي هي موجودة بالقوة كذلك الفاعل من حيث هو هو موجود بالفعل . فاذا المبدأ
الاول الفاعل يجب ان يكون في غاية الوجود بالفعل وهكذا في غاية الكمال اذا
يقال لشيء كامل بحسب كونه بالفعل لان الكامل يقال لما ليس يتجاوز شيئا مما
يقضي حال كماله

اذا اوجب على الاول باننا انما ننطق باعالي الله تعجباً على قدر طاقتنا كما قال
غريغوريوس في ادياته ك ٥ ب ٢٩ لان ما ليس مصنوعاً لا يجوز ان يقال له كامل
حقيقة الا انه لما كان لا يقال لشيء من المصنوعات كامل الا متى خرج من القوة
الى الفعل استعمل اسم الكامل لكل ما له وجود بالفعل سواء حصل له ذلك بطريق

الكمال أولا

وعلى الثاني بان المبدأ الذي يوجد غير كامل عندنا لا يمكن ان يكون مبدأ أولاً على وجه الاحلاق بل هو مسبوق بشيء كامل لان المنطقة وان كانت مبدأ حيوان المتولد من المنطقة لكنها مسبقة بالحيوان المقدوفة منه ومثل ذلك بزر النبات فان ما بالقوة لابد ان يتقدمه شيء بالفعل لان الموجود بالقوة لا يخرج الى الفعل الا بموجود بالفعل

وعلى الثالث بان الوجود هو اكل جميع الاشياء لان نسبتها الى جميع الاشياء نسبة الفعل اذ لا فعلية شيء الا من حيث انه موجود فاذا الوجود فعلية جميع الاشياء حتى الصور فاذا ليست نسبتها الى غيره كنسبة القابل الى المقبول بل بالاحرى كنسبة المقبول الى القابل لانه اذا قلت وجود الانسان او الفرس او أي شيء آخر كان الوجود معتبراً كاملاً صوري ومقبولاً كاملاً متصفاً بالوجود

الفصل الثاني

من يوجد في الله كمالات جميع الاشياء

يُنْحَقُّ الى الثاني بان يقال: يظهر ان ليس في الله كمالات جميع الاشياء لان الله بسيط كما مر بيانه في بحث الآنف ٥٧ وكمالات الاشياء متكثرة ومختلفة فاذا ليس في الله جميع كمالات الاشياء

٢ وايضاً ان المتقابلات يستحيل اجتماعها في واحد بعينه . وكمالات الاشياء متقابلة لان كل شيء لها يتكامل بنفسه النوعي والفصول التي بها ينقسم الجنس وتقوم الانواع متقابلة . فاذا لما كان اجتماع المتقابلات في واحد بعينه مستحيلاً يظهر ان ليس في الله جميع كمالات الاشياء

٣ وايضاً ان الحيوان اكل من الموجود والحكيم اكل من الحي فالحياة اكل من الوجود والحكمة اكل من الحياة . لكن ماهية الله هي نفس وجوده . فاذا ليس له

في نفسه كمال الحياة والحكمة ونحوها

لكن يعارض ذلك قول ديونيسيوس في الاسماء الالهية ب ه «ان الله مستجمع

في ذاته الواحدة جميع الاشياء»

والجواب ان يقال يوجد في الله كالات جميع الاشياء ولذلك يقال له ايضاً كاملاً
بالكمال الكلي لعدم خلوه عن شرف مما يوجد في جنس ما كما قال الشارح في
الاهيات ك ه ٢١٢ ويمكن بيان ذلك من وجهين - الاول انه مهما يكن في المعلول
من كمال فلا بد من وجوده في العلة المؤثرة اما على حال مساوية وذلك متى كان
الفاعل متواطئاً كما بله الانسان انساناً أو على حال اسى وذلك متى كان الفاعل
مشتزكاً كما يوجد في الشمس شبه ما تولد بقوتها اذ من الواضح ان للمعاول
وجوداً سابقاً بالقوة في العلة للمؤثرة. والوجود السابق بقوة العلة المؤثرة ليس وجوداً
على حال اقل كلاً بل على حال كمال وان كان الوجود السابق بقوة العلة المادية
على حال اقل كلاً وذلك لان المادة من حيث هي مادة غير كاملة والفاعل من
حيث هو فاعل كامل. فاذاً لما كان الله هو العلة الاولى المؤثرة لجميع الاشياء
وجب ان تكون كالات جميع الاشياء موجودة فيه وجوداً سابقاً على حال اسى
والى هذا الوجه اشار ديونيسيوس بقوله في حق الله في الاسماء الالهية ب ه «ليس
هو هذا دون ذاك بل هو جميع الاشياء من حيث هو علة جميع الاشياء» - والوجه
الثاني اننا اسلفنا في مب ٣ ف ٤ ان الله هو عين الوجود القائم بنفسه فلا بد ان
يكون حاصله في ذاته على كل كمال الوجود اذ واضح انه اذا كان حار غير حاصل
في ذاته على كل كمال الحار فاذاً لا لعدم مشاركته في الحرارة بحسب حقيقتها
الكاملة لكن لو كانت الحرارة قائمة بنفسها لامتنع خلوها عن شيء من قوة الحرارة.
فاذاً لما كان الله عين الوجود القائم بنفسه امتنع خلوه عن شيء من كمال الوجود.
لكن كالات جميع الاشياء راجعة الى كمال الوجود اذ انما يكون بعض الاشياء

كاملاً لحصوله على الوجود في حالٍ ما . فإذا يلزم ان الله ليس بخالو عن كمال شيء
والى هذا الوجه اشار ايضاً ديونيسيوس بقوله في الاسماء الالهية ب « ان الله ليس
موجوداً على حالٍ مخصوصة من الوجود بل هو حاصل في ذاته حصولاً سابقاً بحالٍ
واسدة على الوجود كله مطلقاً وبدون تقييد » ثم قال بعد ذلك « انه وجود كل
قائم بنفسه »

اذا اجيب على الاول بانه كما ان الشمس على كونها واحدة ومضيئة على حالٍ
واحدة تحصل في ذاتها حصولاً سابقاً بحالٍ واحدة على جواهر المحسوسات وكمياتها
المتكثرة واختلفة كذلك بالاحرى لابد ان تكون جميع الاشياء موجودة في علّة
جميع الاشياء وجوداً سابقاً بالتحايد طبعي كما قال ديونيسيوس في الاسماء الالهية
ب ه وهكذا تكون الاشياء المختلفة والمتعابلة موجودة في الله وجوداً سابقاً كالشيء
الواحد وليس هذا قادحاً في بساطته . وبذلك يتفح حل الاعتراض الثاني
وعلى الثالث بانه ولئن كان الوجود اكل من الحيوة والحيوة اكل من الحكمة
اذا اعتبرت بحسب تمايزها العقلي الا ان الحي اكل من الوجود فقط لان الحي
موجود ايضاً والحكيم موجود وسعي كما قال ديونيسيوس في المحل المذكور . فإذا وان
لم يكن الموجود متضمناً في نفسه الحي والحكيم لان ما يشترك في الوجود لا يجب
ان يشترك فيه بحسب كل حالٍ من احوال الوجود لكن وجود الله مع ذلك
متضمن في نفسه الحيوة والحكمة لان الوجود القائم بنفسه يمنع خلوه عن شيء
من كالات الوجود

الفصل الثالث

هل يمكن ان تكون خليفة شبيهة بالله

يُخطئ الى الثالث بان يقال : يظهر انه ليس يمكن ان تكون خليفة شبيهة بالله
فقد قيل في مره ٨ : ٨ « ما في الآلة مثلك ايها السيد » على ان اشرف المخلوقات

كافّة هي تلك التي يقال لها آلمة بالمشاركة فبالاولى اذا لا يجوز ان يقال لغيرها من المخلوقات شبيهة بالله

٢ وايضاً ان المشابهة ضرب من المناسبة وليس يربث الاشياء المختلفة في الجنس مناسبة فاذا ليس بينها مشابهة ايضاً لاننا لا نقول ان الخلاوة شبيهة ببياض . لكن ليس شي من المخلوقات متحداً مع الله في الجنس لعدم اندراج الله في جنس كما مر تحقيقه في مب ٣ ف ٥ فاذا ما من خليفة شبيهة بالله

٣ وايضاً يقال متشابهات للاشياء المتفقة في الصورة . وليس شي لا متفقاً مع الله في الصورة اذ ليس ما ماهيته نفس وجوده سوى الله وحده . فاذا ليس يمكن ان تكون خليفة شبيهة بالله

٤ وايضاً ان في المتشابهات شهاً متبادلاً لان الشبه شبيهة بالشبه فلو كانت خليفة شبيهة بالله لكان الله ايضاً شبيهاً بخليفة ما وهذا خلاف قول ش ١٨ : ٤٠ « بمن تشبهون الله »

لكن يعارض ذلك قوله في تك ١ : ٢٦ « لنصنع الانسان على صورتنا ومثالنا » وفي يو ٣ : ٢ « اذا ظهر نكون نحن امثاله »

والجواب ان يقال لما كانت للمشابهة تعتبر بحسب الموافقة او للمشاركة في الصورة كانت متكررة بكثير اوجه المشاركة في الصورة . فمن الاشياء ما يقال لها متشابهة لاشتراكها في الصورة بحسب حقيقة واحدة ووجه واحد وهذه لا يقال لها متشابهة فقط بل متساوية في الشبه كما يقال لا يضيئين على السوية متشابهان في الياض وهذا هو الشبه الاعم . ومنها ما يقال لها متشابهة لاشتراكها في الصورة بحسب حقيقة واحدة لكن لا بوجه واحد بل بحسب الاكثر والاقل كما يقال الاقل يياضاً شبيهة بالاكثر يياضاً وهذا هو الشبه الناقص . ومنها ما يقال لها متشابهة لاشتراكها في صورة واحدة لكن لا بحسب حقيقة واحدة كما ينفع في القواعد الغير المتواطئة

لأنه لا كان كل فاعل من حيث هو فاعل يفعل ما يشبهه وكل شيء يفعل بحسب صورته وجب أن يكون في المفعول شبه صورة الفاعل فإن كان الفاعل وأثره مجتمعين في نوع واحد كان ينبغي تشابه في الصورة بحسب حقيقة النوع الواحدة كما يلد الإنسان إنساناً وإن لم يكونا مجتمعين في نوع واحد كان بينهما تشابه لكن لا بحسب حقيقة النوع الواحدة كما أن ما يتولد من قوة الشمس يشبهها نوعاً من المشابهة لكن لا بحيث يقبل صورتها بحسب المشابهة النوعية بل بحسب المشابهة الجنسية وعلى هذا فإذا كان فاعل غير مندرج في جنس فلا يزال مفعوله يشبهه في صورته شيئاً بعد لكن لا بحيث يشترك في مشابهة صورته بحسب حقيقة النوع أو الجنس بل بحسب نوع من التشكيك كاشتراك الوجود بين جميع الأشياء وبهذا الوجه كانت الأشياء المنباعدة عن الله مشابهة له من حيث هي موجودات على أنه المبدأ الأول والكلّي للوجود بأسره

إذا أُجيب على الأول بأنه متى ورد في الكتاب أن ليس شيء شبيهاً بالله فليس ذلك متناقضاً لمسايبته كما قال ديونيسيوس في الأسماء الإلهية ب ٩ لأن الأشياء مشابهة لله ومباينة له معاً أما كونها مشابهة له فلما كانت أياه على حد محاكاة ما يتعذر تمام محاكاته ولما كونها مباينة له فلا تخطأها عن علتها لا بحسب الشدة والضعف فقط كاختطاط الأهل بياضاً عن الأشد بياضاً بل لعدم اتفاقها معها في النوع أو في الجنس وعلى الثاني بأن نسبة الله إلى المخلوقات ليست كنسبة الأشياء المختلفة في الجنس بعضها إلى بعض بل كنسبة ما هو خارج عن كل جنس ومبدأ لجميع الأجناس وعلى الثالث بأنه ليس يقال أن بين الله والمخلوقات شيئاً لكان الاتفاق في الصورة بحسب حقيقة الجنس أو النوع بل بحسب التشكيك فقط أي من حيث أن الله موجود بالذات وما عنده موجود بالشاركة وعلى الرابع بأنه ولئن سلم بوجه ما أن الخليفة شبيه بالله لكنه لا يسلم بوجه من

الوجود ان الله شبيهٌ بالخلقة لان محل الشبه المتبادل انما هو في الاشياء المتحدرة مرتبة
لا في العلة والمعلول كما قال ديونيسيوس في الاسماء الالهية ب ٩ لاننا نقول
الصورة شبيهة بالانسان دون العكس وكذا يجوز ان يقال ان الخلقة شبيهة بالله
من وجهه لكن ليس يقال ان الله شبيه بالخلقة



المبحث الخامس

في مطلق الخير - وفيه ستة فصول

ثم يبحث في الخير وأولاً في مطلق الخير ثم في خيرية الله . والبحث في الاول يدور على ست
مسائل - ١ هل الخير والموجود متحدان بالذات - ٢ في انه على فرض تغيرها بالاعتبار
اياهما اسبق مجسود - ٣ في انه على فرض ان الموجود اسبق هل كل موجود خير - ٤ في ان
حقيقة الخير الى اي علة ترجع - ٥ هل حقيقة الخير قائمة بالكنية والنوع والترتيب - ٦ في
كنية قسمة الخير الى محمود ومفيد ولذيذ

الفصل الاول

هل الخير مغاير بالذات للموجود

يختص الى الاول بان يقال : يظهر ان الخير مغاير بالذات للموجود فقد قال
بويسيموس في كتاب الاسابيع « ارى ان كون الاشياء خيرة غير كونها موجودة
غير » . فاذا الخير مغاير بالذات للموجود

٢ وايضاً ليس شيء يكون صورة لنفسه . والخير يقال بطريق صورة الموجود كما في
شارح كتاب العلل قض ٢١ و ٢٢ فهو اذا مغاير بالذات للموجود

٣ وايضاً ان الخير يقبل الاكثر ولا قل . والموجود لا يقبل ذلك . فهو اذا مغاير
بالذات للموجود

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في كتاب التعليم المسيحي ا ب ٣٣ « انما

نحن اختيار من حيث انا موجودون»

والجواب ان يقال ان الخير والموجود متحدان بالذات لكنهما متغايران بالاعتبار فقط وتحقيق ذلك ان حقيقة الخير قائمة بكونه شيئاً مشتتاً فقد قال الفيلسوف في الخلفيات كتاب ١ «الخير ما يشتهيه جميع الاشياء» وواضح ان كل شيء انما يكون مشتتاً من حيث هو كامل لان كل شيء يشتهي كماله . وكل شيء انما يكون كاملاً من حيث هو موجود بالفعل . فاذاً واضح ان شيئاً انما يكون خيراً من حيث هو موجود لان الوجود هو فعلية كل شيء كما يتضح مما مر في مب ٣ ف ٤ وب ٤ ف ١ . فاذاً واضح ان الخير والموجود متحدان بالذات غير ان الخير يتضمن اعتبار حقيقة المشتت والموجود لا يتضمن ذلك

اذاً اجب على الاول بانه وان كان الخير والموجود متحدين بالذات الا انه لتغايرهما بالاعتبار لا يقال لشيء موجود مطلقاً وخير مطلقاً باعتبار واحد لانه لما كان الموجود يدل في الحقيقة على وجود شيء بالفعل والفعل له في الحقيقة نسبة الى القوة فانما يدل لشيء موجود مطلقاً باعتبار تميزه اولاً عما بالقوة فقط وهذا هو الوجود الجوهرى لكل شيء فاذاً كل شيء باعتبار وجوده الجوهرى يقال له موجود مطلقاً واما باعتبار الافعال الزائدة على ذلك فيقال له موجود من وجه كما ان الايضة تدل على نوجود من وجه لانها لا تنزىل الوجود بالقوة مطلقاً لعروضها على شيء موجود وجوداً سابقاً بالفعل . واما الخير فانه يدل على حقيقة الكامل الذي هو مشتت وهكذا يدل على حقيقة الاخير . فاذاً ما كان كاملاً بالكامل الاخير يقال له خير مطلقاً واما ما خلا عن الكمال الاخير الذي من شأنه ان يكون له فيروان كان له كمال ما من حيث هو موجود بالفعل لا يقال له مع ذلك كامل مطلقاً ولا خير مطلقاً بل من وجه . فهكذا اذاً باعتبار الوجود الاول الذي هو الوجود الجوهرى يقال لشيء موجود مطلقاً وخير من وجه اي من حيث

هو موجود وباعتبار الفعل الاخير يقال لشيء موجود من وجهٍ وخيرٌ مطلقاً. وعلى هذا فما قاله بوليسيوس من ان كون الاشياء خيرةً غيرٌ وكونها موجودةً غيرٌ يجب حمله على الخير مطلقاً والوجود مطلقاً لان الشيء باعتبار الفعل الاول موجود مطلقاً وباعتبار الفعل الاخير خيرٌ مطلقاً كما انه مع ذلك باعتبار الفعل الاول خيرٌ من وجهٍ وباعتبار الفعل الاخير موجودٌ من وجهٍ.

وعلى الثاني بان الخير انما يقال بطريق الصورة من حيث يؤخذ الخير على الاخلاق باعتبار الفعل الاخير.

وكذا يجب على الثالث بان الخير انما يقال بحسب الاكثر والاقل باعتبار الفعل الطارئ كالعلم والفضيلة.

الفصل الثاني

هل الخير متقدم بالاعتبار على الموجود

يُنْفَعَلَى الى الثاني بان يقال : يظهر ان الخير متقدمٌ بالاعتبار على الموجود لان رتبة الاسماء على حسب رتبة مدلولاتها. وديونيسيوس قد قدم الخيرين اسماء الله على الموجود كما في الاسماء الالهية ب ٣. فاذا الخير متقدمٌ بالاعتبار على الموجود ٢ وايضاً ان لاعم متقدمٌ بالاعتبار والخير اعم من الموجود لانه يعم الموجودات واللاموجودات والموجود لا يعم الا الموجودات فقط كما قال ديونيسيوس في الاسماء الالهية ب ٥. فاذا الخير متقدمٌ بالاعتبار على الموجود.

٣ وايضاً ان الاكثر كلفةً متقدمٌ بالاعتبار والخير اكثر كلفةً من الموجود في ما يظهر لتضمنه حقيقة المشتبه ومن الاشياء ما يشتبهى عدم وجوده فقد قيل عن يهودا في متى ٢٦: ٢٤ « كان خيراً لذلك الرجل لو لم يولد » فاذا الخير متقدمٌ بالاعتبار على الموجود.

٤ وايضاً ليس المشتبهى هو الوجود فقط بل الحياة والحكمة وكثيرٌ نحوها ايضاً.

وهكذا يظهر ان الوجود مشتق جزئياً والخير مشتق كلياً . فإذا الخير مطلقاً
متقدماً بالاعتبار

لكن يعارض ذلك قوله في كتاب المال قض ٤ « ان أول المخلوقات هو
الوجود »

والجواب ان يقال ان الوجود متقدم بالاعتبار على الخير لان الحقيقة المدلول
عليها بالاسم هي ما يتصوره العقل في حق شيء ويعبر عنه بالنظ فإذا ما يحصل أولاً
في تصور العقل يكون متقدماً بالاعتبار . وأول ما يحصل في تصور العقل هو الوجود
لان كل شيء انما يكون معلوماً من حيث هو موجود بالفعل كما قال الفيلسوف في
الأميات ك ٩ ب ٢٠ . فإذا الوجود هو موضوع العقل الخاص فإذا هو المعقول الأول
كما ان الصوت هو المسموع الأول . فإذا الوجود متقدم بالاعتبار على الخير
إذا اجب على الاول بان كلام ديونيسيوس في الاسماء لامية انما هو جار على
حسب تضمنها من جهة الله علاقة العلية فهو قد قال اننا نسمي الله من المخلوقات
كما نسمي العلة من العلولات . والخير لما كان متضمناً حقيقة المشتق كان له
علاقة العلة الغائية التي لها المقام الأول في العلية لان الفاعل ليس يفعل الا لغاية
والهوى انما يتحرك الى الصورة من الفاعل ولهذا يقال ان الغاية هي علة المال فإذا
الخير متقدم على الوجود بالعلية كتقدم الغاية على الصورة وبهذا الاعتبار يقدم
الخير بالذكر على الموجود بين الاسماء الدالة على العلية الاخوية . وايضاً فالخير يقدم
على الموجود لان المشاركة في الخير اعم من المشاركة في الموجود عند الافلاطونيين
الذين لما ميزوا بين الهوى وعدم قالوا ان الهوى لا موجود لان الهوى الاول
تشارك في الخير لاشتباهاً اباه وليس يشتهي شيء الا ما يشبه لكنها لا تشارك في
الموجود لانها عندهم لا موجود . وبناءً على هذا قال ديونيسيوس في المحل المذكور
« ان الخير يعبر عن الاموجودات »

وبذلك يتضح حلُّ الاعتراض على الثاني أو يقال إن الخير بموجودات
واللاوجودات لا بحسب الحمل بل بحسب العلّة بحيث يكون المراد باللاوجودات
إلا ما ليس موجوداً أصلاً بل ما هو موجودٌ بالقوة لا بالفعل لأن الخير يتضمن حقيقة
الغاية التي ليس يسكن إليها ما هو موجود بالفعل فقط بل يتحرك إليها أيضاً ما ليس
موجوداً بالفعل بل بالقوة فقط وأما الموجود فليس له إلا علاقة الصوريّة بحالّة
أو مثاليّة وهذه لا تتمّ عليها إلا الموجودات بالفعل

وعلى الثالث بان اللاوجود ليس مشتقّ لذاته بل بالعرض أي من حيث يُشتقّ
ارتفاع شئٍ ليس يرتفع إلا باللاوجود وارتفاع الشرّ ليس مشتقّ إلا من حيث
ينعدم بالشرّ وجود ما . فإذا المشتقّ لذاته إنما هو الوجود وأما اللاوجود فمشتقّ
بالعرض فقط أي من حيث يُشتقّ وجود لا يحتمل الإنسان خلوه عنه وهكذا
أيضاً يقال للأوجود خيرٌ بالعرض

وعلى الرابع بان الحيوة والحكمة ونحوهما إنما تُشتقّ باعتبار كونها موجودةً بالفعل
فالمشتقّ إذاً في كل شيء وجودٌ ما وهكذا ليس شيء مشتقّ سوى الموجود
وبالنتيجة ليس شيء خيراً سوى الموجود

الفصل الثالث

هل كل موجود خيرٌ

يُفهم إلى الثالث بان يُقال : يظهر أن ليس كل موجود خيراً لأن في الخير
زيادة على الموجود كما يتضح ثمر في ١ من هذا البحث . وما يزيد شيئاً على
الموجود يقيده كالجوهر والكيف ونحو ذلك فإذا الخير يقيّد الموجود . فإذا
ليس كل موجود خيراً

٢ وإيضاً ليس شرٌّ خيراً ففي اش ٢٠: ٥ «الويل لكم أيها الذين تدعون الشرّ
خيراً والخير شرّاً» وبعض الموجود يقال له شرٌّ . فإذا ليس كل موجود خيراً

٣ وايضاً ان الخير يتضمن حقيقة المشتبه . والحيولى الاولى ليست متضمنة حقيقة المشتبه بل حقيقة المشتبه فقط . فهي اذاً ليست متضمنة حقيقة الخير . فاذاً ليس كل موجود خيراً

٤ وايضاً قال الفيلسوف في الالهيات ك ٣ م ٣ « ليس في الرياضيات خير » والرياضيات من الموجودات والام تكن متعلّقة للعلم . فاذاً ليس كل موجود خيراً لكن يعارض ذلك ان كل موجود متاخر لله فهو مخلوق من الله . وكل مخلوق من الله فهو خير كما في ١ تيموء والله في غاية الخيرية . فاذاً كل موجود خير والجواب ان يقال ان كل موجود من حيث هو كذلك خير لان كل موجود من حيث هو كذلك موجود بالفعل وكامل نوعاً من الكمال اذ كل فعل كمال ما والكمال يتضمن حقيقة المشتبه والخير كما يتضح مما مرّ في ف ١ فاذاً كل موجود من حيث هو موجود خير

اذاً اجيب على الاول بان الجوهر والكم وكيف وما يندرج تحتها انما تقيد الموجود بتخصيصها بآية بهية او طبيعة . والخير ليس يزيد شيئاً من ذلك على الموجود بل انما يزيد عليه اعتبار المشتبه والكمال بما يلائم الوجود في اي طبيعة كان . فاذاً الخير لا يقيد الوجود

وعلى الثاني بانه ليس يدل الموجود شر من حيث انه موجود بل من حيث يتخلو عن وجود ما كما يقال للانسان شر من حيث يتخلو عن وجود الفضيلة واللعن شريعة من حيث يتخلو عن حمة النظر

وعلى الثالث بان الحيولى الاولى كما انب ليست موجوداً الا بالقوة كذلك ليست خيراً الا بالقوة . ونحن جاز ان يقال على مذهب الافلاطونيين انها لا موجود بسبب العدم المآر لها لكنها تشترك في شيء من اخير اي في النسبة اليه اولا الاستعداد له فلا يلزم ان تشتبه بل ان تشتبه

وعلى الرابع بان الرياضيات ليست قائمة بانفسها مفارقة في الوجود والا لكان فيها خير وهو وجودها بل هي مفارقة في الذهن فقط من حيث تبرز عن الحركة والمادة وهكذا عن اعتبار الغاية المتضمنة حقيقة الحرك. ولعل وجود ذهني عن الخير او اعتبار الخير ليس بممتنع لان اعتبار الموجود سابق على اعتبار الخير كما مر قريباً في الفصل السابق

الفصل الرابع

هل يتضمن الخير حقيقة العلة الغائية

يُغطى الى الرابع بان يقال: يظهر ان الخير ليس يتضمن حقيقة العلة الغائية بل بالاحرى حقيقة غيرها لان الخير يوصف بكونه جميلاً كما قال ديونيسيوس في الاسماء الالهية ب ٤. والجميل يتضمن حقيقة العلة الصورية. فالخير اذاً يتضمن حقيقة العلة الصورية

٢ وايضاً ان الخير وجود مفيض لذاته كما يستفاد من كلام ديونيسيوس في الموضوع المذكور حيث قال «الخير ما منه جميع الاشياء قائمة بانفسها وموجودة». والوجود المفيض يتضمن حقيقة العلة المؤثرة. فالخير اذاً يتضمن حقيقة العلة المؤثرة ٣ وايضاً قال اوغسطينوس في التعليم ك ١ ب ٣١ «انما نحن موجودون لان الله خير». ونحن موجودون من الله على انه علة مؤثرة. فالخير اذاً يتضمن حقيقة العلة المؤثرة

لكن يعارض ذلك قول الفيلسوف في الطبيعيات ك ١ م ٣١ «ما لاجله الشيء فهو بمنزلة غاية وخير مما سواه» فالخير اذاً يتضمن حقيقة العلة الغائية والجواب ان يقال لما كان الخير ما يشبهه جميع الاشياء وهذا يتضمن حقيقة الغاية كان من الواضح ان الخير يتضمن حقيقة الغاية الا ان حقيقة الخير مع ذلك تقتضي تقدم حقيقة العلة المؤثرة وحقيقة العلة الصورية لاننا نرى ان ما هو اول في

العلية آخر في العلول فان النار تسخن قبل ان تُصير صورة النار مع ان الحرارة متأخرة في النار عن الصورة الجوهرية . والعلية يوجد فيها اولاً الخير والغاية التي تحرك العلة المؤثرة ثم فعل العلة المؤثرة المحرك الى الصورة ثم الصورة . فاذا بعكس ذلك يجب ان يوجد في العلول اولاً الصورة التي بها هو موجود ثم يلاحظ فيه القوة الفاعلية من حيث هو كامل في الوجود لان شيئاً يكون كاملاً متى قدر ان يفعل ما يشبهه كما قال الفيلسوف في كتاب الآثار العلوية ٤ وفي كتاب النفس م ٣٤ ثم يلي ذلك حقيقة الخير التي بها يقوم الكمال في الموجود

اذا اوجب على الاول بان الجميل والخير متحدان بالذات لا بتناهما على شيء واحد اي على الصورة ولهذا يوصف الخير بكونه جميلاً لكنهما مختلفان بالاعتبار لان الخير ينظر في مفهومه الخاص الى الشبهة اذ هو ما يشبهه جميع الاشياء ولذا كان متضمناً حقيقة الغاية فان الشبهة بمنزلة حركة ما الى الشيء . واما الجميل فينظر الى القوة الباركة لانه يقال جميل لما يعجب الناظر اليه فهو قائم بالتناسب المتقضى لان الحسن يلتذ بالاشياء المناسبة حق التناسب كما يلتذ بالمتماثلات اذ الحسن ضرب من العقل وكذا كل قوة ذراكية ولما كان الادراك يحصل بالتشبيه والتشبيه ينظر الى الصورة كان مرجع الجميل في الحقيقة الى حقيقة العلة الصورية وعلى الثاني بانه يقال ان الخير وجود مفيض لذاته على حد ما يقال ان الغاية تحرك

وعلى الثالث بان كل ذي ارادة يقال له خير من حيث ان له ارادة خيرة . لانتنا بالارادة نستعمل جميع ما فينا ولذا لا يقال لانتسان خير لان له عقلاً خيراً بل لان له ارادة خيرة . والارادة تنظر الى الناية على انها موضوعها الخصب وهكذا يكون قول اوغسطينوس « نانا نحن موجودون لان الله خير » محمولاً على العلة النائية

الفصل الخامس

هل حقيقة الخير قائمة بالكيفية والنوع والترتيب

يُعطى الى الخامس بان يقال : يظهر ان حقيقة الخير ليست قائمة بالكيفية والنوع والترتيب لان الخير والوجود متغايران بالاعتبار كما مر في ف ١٠ والكيفية والنوع والترتيب ترجع في ما يظهر الى حقيقة الوجود فقد قيل في حك ١١ : ٢١ « رتب كل شي ب عددي ووزن ومقدار » والى هذه الثلاثة يرجع النوع والكيفية والترتيب فقد كتب اوغسطينوس في كلامه على تلك ك ٤ ب ٣ ما نصه « المقدار يعين الكيفية لكل شي ٤ والعدد يفيد كل شي ٥ النوع والوزن يجذب كل شي ٥ الى السكون والقرار » فاذا حقيقة الخير ليست قائمة بالكيفية والنوع والترتيب ٢ وايضاً ان الكيفية والنوع والترتيب خيرات ما فلو كانت حقيقة الخير قائمة بها لوجب ان يكون لكل منها ايضاً كيفية ونوع وترتيب فيلزم التسلسل ٣ وايضاً ان الشر هو عدم الكيفية والنوع والترتيب . والشر ليس يزيل الخير بالكيفية . فاذا حقيقة الخير ليست قائمة بالكيفية والنوع والترتيب ٤ وايضاً ما به تقوم حقيقة الخير فليس يجوز ان يقال له شر . لكنه يقال كيفية شريرة ونوع شرير وترتيب شرير . فاذا حقيقة الخير ليست قائمة بالكيفية والنوع والترتيب

٥ وايضاً ان الكيفية والنوع والترتيب معللة بالوزن والعدد والمقدار كما يفتح من كلام اوغسطينوس المورّد قريباً . وليس لكل خير وزن وعدد ومقدار فقد قال امبروسوس في كتاب ستة ايام الخلق ١ ب ٩ « ان طبيعة النور هي بحيث ليست مخلوقة ب عدد ولا بوزن ولا بمقدار » فاذا حقيقة الخير ليست قائمة بالكيفية والنوع والترتيب
لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في كتاب طبيعة الخير ٣ « ان هذه

الثلاثة وهي الكيفية والنوع والترتيب موجودة في مصنوعات الله بمنزلة خيرات عامة
وهكذا فثبت كانت هذه الثلاثة عظيمة كانت خيرات عظيمة وحيث كانت
حقيرة كانت خيرات حقيرة وحيث ليست موجودة فليس خير وما ذاك الا لان
حقيقة الخير قائمة بها . فاذا حقيقة الخير قائمة بالكيفية والنوع والترتيب

والجواب ان يقال ان كل شيء يقال له خير من حيث هو كامل اذا لقا يكون
مشتق من هذه الحقيقة كما مر في ف ١ و ٣ . ويقال كامل لما ليس يتلوعن شيء
مما يقتضيه حال كماله . ولما كان كل شيء هو هو بصورته والصورة تقتضي امورا
سابقة عليها وامورا تلحقها بالضرورة كان لا بد لكون شيء كاملا وخيرا ان يكون
له صورة وامور سابقة عليها وامور لاحقة لها . فالذي يسبق الصورة هو تعيين أو
تقدير المبادئ المادية أو الموثرة لها وهذا يعبر عنه بالكيفية ولذا يقال المقدار يعين
الكيفية . والصورة يعبر عنها بالنوع لان كل شيء انما يجعل في نوع بالصورة ولذا
يقال العدد يفيد النوع اذ الحدود الدالة على حقيقة النوع هي بمنزلة الاعداد كما
قال الفيلسوف في الالهيات ك ٨ م ١٠ لانه كما ان الوحدة المضافة او المستطة
تغير نوع العدد كذلك الفصل المزداد او السقط في الحدود يغير النوع . والذي يلحق
الصورة هو الميل الى الغاية او الى الفعل او نحوها لان كل شيء من حيث هو موجود
يفعل قبيح الى ما يلائمه بحسب صورته وهذا يختص بالوزن والترتيب . فاذا حقيقة
الخير من حيث هي قائمة بالوجود الكامل فهي قائمة ايضا بالكيفية والنوع والترتيب
اذا اجيب على الاول بان هذه الثلاثة لا تلحق الموجود الا من حيث هو كامل
ولما هو خير من هذه الحقيقة

وعلى الثاني بان الكيفية والنوع والترتيب يقال لها خيرات على حد ما يقال لها
موجودات اي ليس لانهما قائمة بانفسها بل لان غيرها هو بها موجود وخير فلا يلزم ان
يكون لها شيء اخر هي بها خيرات لانها لا يقال لها خيرات كأن حقيقة خيرتها

قائمة بغيرها بل لان حقيقة خيرة غيرها قائمة بها كما ان الياض ليس يقال له موجود
لحصول الوجود له بشي ء آخر بل لان شيئاً هو به موجود من وجه اي ابيض
وعلى الثالث بان كل وجود فهو بحسب صورة ما فاذا كل شي ء يلحقه كيفية
ونوع وترتيب بحسب كل وجود له كما ان للانسان كيفية ونوعاً وترتيباً من حيث
هو انسان وكذا من حيث هو ابيض ومن حيث هو فضيل وعالم ومن حيث جميع
ما يصدق عليه . والشر انما يتعدم به وجود ما كما يتعدم بالعمى وجود النظر فهو اذا
ليس مزبلاً لكل كيفية ونوع وترتيب بل للكيفية والنوع والترتيب اللاحقة للغير
الذي يتعدم به فقط كوجود النظر الذي يتعدم بالعمى

وعلى الرابع بان كل كيفية من حيث هي كذلك خيرة كما قال اوغسطينوس
في كتاب طبيعة الخير ٢٣ وكذا الامر في النوع والترتيب . وانما يقال كيفية
شريرة ونوع شرير وترتيب شرير اما لانها اقل مما وجب ان تكون او لعدم تخصيصها
بما يجب ان تخصص به فيقال لها شريرة لاجنبيتها وعدم ملائمتها

وعلى الخامس بانه يقال ان طبيعة النور موجودة بلا عدد ووزن ومقدار ليس
مطلقاً بل بالقياس الى الجسمانيات لان قوة النور تتناول جميع الجسمانيات من
حيث هي صفة فاعلية للجسم الاول الغير اي السماء
الفصل السادس

هل قسمة الخير الى محمود ومنفرد ولذبيذ ملائمة

يُحطَى الى السادس بان يقال : يظهر ان قسمة الخير الى محمود ومنفرد ولذبيذ
ليست ملائمة لان الخير ينقسم الى عشر مقولات كما قال الفيلسوف في الحقائق
ك ١ ب ٦ م ٣ والمحمود والمفيد واللذبيذ قد يمكن اجتماعها في مقولة واحدة . فاذا
قسمة الخير اليها ليست ملائمة

٢ وايضاً كل قسمة فانما تكون بالمتبيلات . وهذه الثلاثة ليست متعاقبة في ما

يظهر لان كل محمود لذيد ايضاً ونيس شي من غير الممود مفيداً مما يقتضيه تقابل الممود والنفيد لو كانت القسمة هنا بنتقابات كما قال تليوس ايضاً في الواجبات كـ ٢. فإذا ليست القسمة المذكورة ملائمة

٣ وايضاً حيثما كان واحد بسبب آخر فهناك واحد فقط. ونفيد ليس خيراً الا بسبب المذيد او الممود فإذا ليس ينبغي جعله قسماً لها

لكن يعارض ذلك ان امبروسيوس قد استعمل قسمة الخير على هذا النحو في كتاب الواجبات ١ ب ٩

والجواب ان يقال يظهر ان هذه القسمة في الحقيقة خاصة بخير الانساني الاله مع ذلك اذا اعتبرت حقيقة الخير من جهة اعلى وانم ترى ملائمة في الحقيقة خير من حيث هو خير لان شيئاً خيراً من حيث هو مشتق ومتبني لحركة الشهوة التي يمكن اعتبار انتهائها بحسب اعتبار حركة الجسم الطبيعي. وحركة الجسم الطبيعي تنتهي مطلقاً الى الاخير ومن وجبه الى الوسط الذي به يتأدى الى الاخير الذسي عنده تنتهي الحركة ويقال انشيء منتهى الحركة من حيث ينتهي عنده جزء منها وما هو منتهي اخير للحركة يمكن اخذه على معنيين اما ذات انشيء التوجه اليه الحركة كالمكان او الصورة اما سكون الحركة في ذلك الشيء. فكذا اذا سفي الحركة الشهوانية ما هو مشتق وتنتهي عنده حركة الشهوة من وجبه على انه وسطاً به يتأدى الى آخر يقال له مفيد. وما يشتق على انه اخير تنتهي عنده حركة الشهوة انتهاء مطلقاً من حيث هو ما توجه اليه الشهوة بالذات يسقى محموداً لانه يقال محمود لما يشتق لذاته. وما تنتهي اليه حركة الشهوة على انه سكون في الشيء المشتق فهو لذيد

إذا اجيب على الاول بان الخير باعتبار اتحاده ذاتاً مع الوجود ينقسم الى عشر مقولات واما باعتبار مفهومه الخاص فيلائمه هذه القسمة

وعلى الثاني بان هذه القسمة ليست بأشياء متقابلة بل باعتبارات متقابلة لانه
يقال لذيد في الحقيقة لا ليس له شيء من حقيقة الاشتباهية الا اللذة اذ قد يكون
مع ذلك ضاراً وغير محمود ويقال مفيد لا ليس له في ذاته ما يشتهى لاجله بل
انما يشتهى لكونه سبيلاً الى شيء آخر كتناول الدواء المر ويقال محمود لما له في ذاته
ما يشتهى لاجله
وعلى الثالث بان الخير ليس ينقسم الى هذه الثلاثة على انه متواحي لا يصدق عليها
بالسوية بل على انه مشكك يصدق عليها بالتقدم والتأخر لصدقها لولا على المحمود ثم
على اللذيد ثم على المفيد

المبحث السادس

في خيرية الله - وفيه اربعة فصول

ثم يبحث في خيرية الله والبحث في ذلك يدور على اربع مسائل - ١ هل الاتصاف بالخيرية
ملائم لله - ٢ هل الله هو الخير لا عكس - ٣ هل هو وحده خير باهيو - ٤ هل جميع الاشياء
خيرة بالخيرية الالهية

الفصل الاول

هل الاتصاف بالخيرية ملائم لله

يُخطئ الى الاول بان يقال : يظهر ان الاتصاف بالخيرية ليس ملائماً لله لان
حقيقة الخير قائمة بالكيفية والنوع والترتيب . وهذه ليست في ما يظهر ملائمة لله لانه
ليس متقدراً ولا متجباً الى شيء . فاذا ليس الاتصاف بالخيرية ملائماً له
٢ وايضاً ان الخير ما يشبهه جميع الاشياء . والله ليس يشبهه جميع الاشياء اذ ليس
يدركه جميع الاشياء ولا يشتهى شيء ما لم يدرك . فاذا ليس الاتصاف بالخيرية
ملائماً لله

لكن يعارض ذلك قول اري في ٣: ٢٥ «الرب خيرٌ للذين ينتظرونه وللنفس التي تلتصقه»

والجواب ان يقال ان الاتصاف بالخيرية يلائم الله على وجه الخصوص لان شيئاً خيراً بحسب كونه مشتقاً وكل شيء يشتهي كماله وكال الآخر صورته ضرب من شبه المؤثر اذ كل فاعل يفعل ما يشبهه فتفاعل اذا مشتق ومتضمن حقيقة الخير لان ما يشتق فيه هو للمشاركة في شبهه. فاذا لما كان الله هو العلة الأولى المؤثرة لجميع الاشياء ونصح ان حقيقة الخير والمشتق ملزمة له ولذا قد وصفه ديونيسيوس بالخيرية من حيث هو العلة الأولى المؤثرة بقوله في الاسماء الالهية ب «ان الله يوصف بكونه خيراً آمن حيث ان جميع الاشياء حاصلة منه على قيامها بانفسها» اذا اجب على الاول بان الاتصاف بالكيفية والنوع والترتيب خاص بمحققة الخير المخلوق. والخير موجود في الله وجود الشيء في علته. فاذا من شأن الله ان يعين لغيره الكيفية والنوع والترتيب. فاذا هذه الثلاثة موجودة في الله وجود الشيء في علته

وعلى الثاني بان جميع الاشياء باشتباها كالاتما تشتبي الله نفسه من حيث ان كالات جميع الاشياء اشباه الوجود الالهي كما يتضح مما مر في مب ٤ ف ٣. وهكذا فلاشياء التي تشتبي الله منها ما يدركه في نفسه وهذا خاص بالخلقية الناطقة. ومنها ما يدرك بعض المشاركات في خبرته وهذا يتناول الادراك الحسي ايضاً. ومنها ما يشبهه بالفريزة الطبيعية دون ادراك وذلك بانساقه الى غايته من مدرك آخر اعلى

الفصل الثاني

هل الله هو الخير الاعظم

يُنْتَخَلَّى الى الثاني بان يقال: يظهر ان الله ليس بالخير الاعظم لان الخير الاعظم

يزيد شيئاً على الخير ولا الصديق على كل خير. وكل ما يحصل عن زيادة على شيء فهو مركب. فإذا الخير الأعظم مركب. وقد مر في مب ٣ ف ٧ أن الله شيء غاية البساطة. فإذا ليس بالخير الأعظم

٢ وايضاً أن الخير ما يشبهه جميع الأشياء كما قال الفيلسوف في الخلقيات ك ١ وليس ما يشبهه جميع الأشياء إلا الله وحده الذي هو غاية جميع الأشياء. فإذا ليس شيء بخير إلا الله وهذا يظهر ايضاً من قوله في لو ١٨: ١٩ «لاخير» إلا الله وحده» والأعظم يقال بالنسبة إلى ما سواه كما يقال الحار الأعظم بالنسبة إلى ما سواه من الحارات. فإذا ليس يجوز أن يقال لله الخير الأعظم

٣ وايضاً أن الأعظم يتضمن نسبة. ولا نسبة بين الأشياء الغير المتجانسة كما لا يصح أن يقال الخلاوة أكبر أو اصغر من الخط. فإذا لما كان الله غير مجانس لما سواه من الحارات كما يتضح مما اسلفناه في مب ٣ ف ٥ ومب ٤ ف ٣ يظهر أنه ليس يجوز أن يقال له الخير الأعظم بالنظر إليها

لكن يعارض ذلك قول أوغسطينوس في كتاب الثالث ١ ب ٢ «أن ثالثاً الاقنيم الالهية هو الخير الأعظم الذي تراه العقول البالغة نهاية السلامة»

والجواب أن يقال أن الله هو الخير الأعظم مطلقاً لا في جنس اورتية من الأشياء فقط لأن الله يوصف بكونه خيراً من حيث أن جميع الكمالات المشبهة صادرة عنه على أنه علتها الأولى كما مر في الفصل ١٩ ف وهي ليست صادرة عنه على أنه فاعل متواطئ كما يتضح مما مر في مب ٤ ف ٣ بل على أنه فاعل ليس بمجامع آثاره لا في حقيقة نوع ولا في حقيقة جنس. ووجه الشبه انما يستوي في العلول والعللة متى كانت العللة متواطئة وإما متى كانت مشتركة فيكون فيها اقوي منه في العلول كما أن الحرارة في الشمس اشد منها في النار. فإذا لما كان الخير موجوداً في الله على

انه تعالى العلة الاولى الغير للتواطئة لجميع الاشياء يلزم ان يكون فيه على غاية القوة والاشتداد ولهذا يقال له الخير الاعظم

اذ اوجب على الاول بان الخير الاعظم ليس يزيد على الخير امرآئوتياً مطلقاً بل اضافةً فقط والاضافة التي بها يقال شي لا على الله بالنسبة الى المخلوقات ليست موجودة حقيقة في الله بل في المخلوقات واما في الله فهو موجودة اعتباراً كما ان العلوم يقال بالنسبة الى العلم لانه يضاف الى العلم بل لان العلم يضاف اليه . فاذا ليس يلزم ان يكون في الخير الاعظم تركيب بل انما يلزم ان يكون ما سواه منقطعاً عنه فقط وعلى الثاني بان ليس المراد بقول الفيلسوف الخير ما يشتهيه جميع الاشياء ان كل خير يشتهى من جميع الاشياء بل ان كل ما يشتهى يتضمن حقيقة الخير . واما قول لوقا لا خير الا الله وحده فلما المراد به الخير بالماهية كما سيأتي في الفصل الثاني وعلى الثالث بان الاشياء الغير المتجانسة انما لا تكون متناسبة من وجه اذا كانت مندرجة في اجناس مختلفة اما الله فمترزة عن مجانسة ما سواه من الخيرات لانه مندرج في جنس آخر بل لانه خارج عن كل جنس ومبدأ لكل جنس كما مر في مب ٣ ف ٥ . فهو اذن ينسب الى غيره بطريق الزيادة والغفوق وهذه هي النسبة التي يتضمنها الخير الاعظم

الفصل الثالث

هل الله وحده خير بماهيته

. يُخطئ الى الثالث بان يقال : يظهر انه ليس الله وحده خيراً بماهيته لانه كما ان الواحد مساوئ للموجود كذلك الخير ايضاً كما مر في مب ٥ ف ١ وكل موجود واحد بماهيته كما اوضحه الفيلسوف في الالهيات ك ٤ م ٣ . فاذا كل موجود خير بماهيته

٢ وايضاً اذا كان الخير ما يشتهيه جميع الاشياء كان وجود كل شي نفس

خيره اذ الوجود مشتق من جميع الاشياء وكل شيء موجود بماهية. فإذا كل شيء خير بماهية

٣ وايضاً كل شيء قائم هو خير بخيرته فلو كان شيء ليس خيراً بماهية يلزم ان تكون خيرته مغايرة لماهيته ولما كانت هذه الخيرية موجودة ما يلزم ان تكون خيرة فان كانت خيرة بخيرية اخرى عاد الكلام في هذه الخيرية الأخرى فيلزم اما التسلسل الى غير النهاية او الانتهاء الى خيرية ليست خيرة بخيرية اخرى. فإذا اجماع العجة يجب التزام ذلك في الاول. فإذا كل شيء خير بماهية

لكن يعارض ذلك قول بوليسيوس في كتاب الاسابيع «ان جميع ما سوى الله خير بالمشاركة» فإذا ليس بالماهية

والجواب ان يقال ان الله وحده خير بماهية لان كل شيء يقال له خير من حيث هو كامل وكال شيء يكون على ثلاثة ضرب اولاً من حيث قوامه في وجوده وثانياً من حيث يزداد عليه بعض عوارض ضرورية كدليل فعله وثالثاً من حيث يدرك شيئاً آخر على انه غنية له. فالكمال الاول للنار مثلاً قائم بالوجود الحاصلة عليه بصورتها الجوهرية والكمال الثاني قائم بالحرارة واللمعة واليبوسة واشباه ذلك والكمال الثالث قائم باستقرارها في حيزها. لكن هذه الاضرب الثلاثة من الكمال لاتصدق بحسب الماهية على مخلوق بل على الله وحده المنفرد بكون ماهيته عين وجوده والذي لا تعرضه اعراض بل ما يقال على غيره بالعرض يصدق عليه بالذات مثل القادرة والحكيمة ونحوها كما يتضح مما مر في مب ٣ ف ٦. وايضاً فهو ليس متبهماً الى شيء آخر على انه غاية له بل هو الغاية القصوى لجميع الاشياء. فإذا وضح ان الله وحده حاصل على كل ضرب من الكمال بحسب ماهيته ولذا كان وحده خيراً بماهية

إذا اوجب على الاول بان الواحد ليس يتضمن حقيقة الكمال بل حقيقة اللاقسمة

فقط التي تصدق على كل شيء بحسب ماهيته. وماهيات البسائط ليست منقسمة
لا بالفعل ولا بالقوة وماهيات المركبات ليست منقسمة بالفعل فقط. ولذا يلزم ان
كل شيء هو ماهيته واحد لا خير كما نقرر في جرم الفصل

وعلى الثاني بانه وان كان كل شيء خيراً من حيث انه حاصل على الوجود الا
ان ماهية الشيء المخلوق ليست نفس وجوده فلا يلزم ان الشيء المخلوق خير بماهيته
وعلى الثالث بان خيرية الشيء المخلوق ليست نفس ماهيته بل امرًا زائداً عليها
وهو إما وجوده او كمال زائده على وجوده او توجهه الى الغاية الا ان هذه الخيرية
الزائدة يقال لها خيرة على حد ما يقال لها موجود وهي انما يقال لها موجود لان
شيئاً موجوداً بها لا لانها موجودة بشيء آخر. فإذا كذلك انما يقال لها خيرة لان
شيئاً خيراً بها لان لها خيرية اخرى هي بها خيرة

الفصل الرابع

هل جميع الاشياء خيرة بالخيرية الالهية

يتخلى الى الرابع بان يقال: يظهر ان جميع الاشياء خيرة بالخيرية الالهية فقد
قال اوغسطينوس في كتاب الثالث ك ٨ ب ٣ «خيرٌ هذا وخيرٌ ذاك فارفع هذا
وذاك وانظر الى مجرد الخير ان استطعت تر الله لا خيراً بمفسر آخر بل خير كل
خير» وكل شيء خير بمجبره فإذا كل شيء خير بالخير الذي هو الله

٢ وايضاً قال بولسيوس في كتاب الاسابيع ان جميع الاشياء يقال لها خيرة
من حيث هي مترجمة الى الله. وهذا باعتبار الخيرية الالهية. فإذا جميع الاشياء خيرة
بالخيرية الالهية

لكن يعارض ذلك ان جميع الاشياء خيرة من حيث هي موجودة. وليس يقال
لجميع الاشياء موجودات بالوجود الالهي بل بوجودها الخاص. فإذا ليست جميع
الاشياء خيرة بالخيرية الالهية بل بمجبرتها الخاصة

والجواب ان يقال ان الاشياء المفهومة اضافة ليس يتمتع ان يسمى بعضها من الخارج
 كما ان بعض الاشياء يسمى متميِّزاً من الخير ومتقدراً من المقدار . واما الاشياء المقولة
 على وجه الاطلاق فلخلفت فيها فذهب افلاطون الى ان لجميع الاشياء مثلاً مجردة
 وان الافراد المستحصنة تسمى منها لمشاركتها اياها كما ان سقراط مثلاً يقال له انسان
 باعتبار صورة الانسان المجردة . وكما كان يجمل للانسان والفرس صورة مجردة
 ينسبها انساناً بالذات وفساً بالذات فكان يجمل للموجود والواحد صورة مجردة
 ينسبها موجوداً بالذات وواحدًا بالذات وان كل شيء انما يقال له موجود وواحد
 بمشاركتهما وكان يقول ان هذا الموجود بالذات والواحد بالذات هو الخير الاعظم ولما
 كان الخير مساوياً للموجود كالواحد كان يقول ان الخير بالذات هو الله الذي منه
 يسمى كل شيء خيراً على سبيل المشاركة - وهذا المذهب وان لم يكن صحيحاً في
 ما يظهر من حيث يجمل للاشياء الطبيعية مثلاً مجردة قائمة بانفسها بما قد رده
 ارسططاليس من وجود كثيرة في الالهيات كـ ٣ الا ان من المحقق مطلقاً ان شيئاً
 ما اول وهو موجود وخير بماهية وهو الذي نسميه الله كما يتضح مما مر في مب ٢
 ف ٣ وهذا قد وافق عليه ارسططاليس ايضاً . فاذا يجوز ان يسمى كل شيء خيراً
 وموجوداً من الاول الذي هو موجود وخير بماهية من حيث يشاركه بمشايته اياه
 نوعاً من المشابهة ولو بعيداً وناقصاً كما يتضح مما مر في مب ٦ ف ٣ . فاذاً كل
 شيء يقال له خير بالخيرية الالهية من حيث هي المبدأ الاول المثالي والفاعلي والغائي
 لكل خيرية - الا ان كل شيء مع ذلك يقال له خير بما هو حال فيه من
 شبه الخيرية الالهية القائمة به حقيقة خيريته التي يسمى منها . وعلى هذا يكون
 لجميع الاشياء خبرته واحدة وخبريات متكثرة . وبهذا يتضح الجواب على ما
 اعترض به

البحث السابع

في عدم تنافي الله - وفيه أربعة فصول

بعد البحث في كمال الله بنسبي البحث في عدم تنافيه وفي وجوده في الأشياء إذا ما يوصف بالوجود في كل مكان من حيث أنه غير محصور وغير متناه. والبحث في الأول يدور على أربع مسائل - ١ هل الله غير متناه - ٢ هل شيء ٢ سواء غير متناه بحسب الماهية - ٣ هل يمكن أن يكون شيء ٢ غير متناه في الحجم - ٤ هل يمكن أن يوجد شيء ٢ خارج شيء ٢ غير متناه في الكثرة

الفصل الأول

هل الله غير متناه

يُتخطى إلى الأول بأن يُقال: يظهر أن الله ليس بغير متناه لأن كل غير متناه غير كامل لتضمنه حقيقة الجزء والمبني كما في الطبيعيات ك ٣ م ٦٦. والله في غاية الكمال. فإذا ليس بغير متناه

٢ وايضاً أن التناهي وغير التناهي لهما بلائمان الكمية كما قال الفيلسوف في الطبيعيات ك ١٥ م ١. والله ليس فيه كمية لأنه ليس جسماً كما مر في مب ٣ ف ١. فإذا ليس يلائمه أن يكون غير متناه

٣ وايضاً ما كان هنا بحيث ليس في مكان آخر فهو متناه في المكان فإذا ما كان هنا بحيث ليس شيئاً آخر فهو متناه في الجوهر. والله هو هذا لا شيء آخر لأنه ليس حجراً ولا خشباً. فإذا ليس غير متناه في الجوهر

لكن بعرض ذلك قول: ندمشقي في الدين السقيم ك ١ ب ٤ «إن الله غير متناه وسرمدي وغير محصور»

والجواب أن يقال أن جميع الفلاسفة القدماء قد وصفوا البدأ الأول بكونه غير

متناو كما في الطبيعيات ك ٣٠ م ٣٠ وقد اصابوا بذلك للملاحظتهم ان الاشياء تصدر
عن المبدأ الاول الى غير النهاية غير انه لما وهم بعض في طبيعة المبدأ الاول ترتب
على ذلك وبهم في عدم تناهيه لانهم لما جعلوا المبدأ الاول مادة وصفوه من ثم
باللاتناهي المادي فقالوا ان مبدأ الاشياء الاول جسم غير متناه - فإذا لا بد من
اعتبار ان شيئاً يقال له غير متناه من حيث هو غير محدود . وكل من للمادة والصورة
تحدد بالآخرى نوعاً من التحديد فتحدد المادة بالصورة من حيث ان المادة قبل قبولها
الصورة تكون بالقوة الى صور كثيرة فتمت قبلت واحدة منها لتحديد بها وتحدد الصورة
بالمادة من حيث ان الصورة في نفسها عامة فكثير فتمت حلت في المادة صارت
صورة هذا الشيء على وجه التحصل . ثم ان المادة تشكل بالصورة التي تحدد بها
ولذا كان غير المتناهي الذي من جهة المادة يتضمن حقيقة غير الكامل لانه بمعنى
الميل الى العارية عن الصورة ولما الصورة فانها لا تكمل بالمادة بل بالآخرى تنحصر
بها ولذا كان غير المتناهي الذي من جهة الصورة الغير المتحصلة بالمادة يتضمن حقيقة
الكامل . والشيء البالغ اقصى درجة الصورية في جميع الاشياء هو الوجود كما يتضح
بما مر في مب ٤ ف ١ . فذاً لما كان الوجود الاثني ليس وجوداً حالاً في شيء بل
كان الله عين وجوده التام بنفسه كما مر بيانه في مب ٣ ف ٤ يتضح ان الله
غير متناه وكامل . وبذلك يتضح الجواب على لاول
واجب على الثاني بان حد الكمية بمنزلة صورة لها بدليل ان الشكل القائم
بتحدد الكمية صورة ما كية فإذا غير المتناهي الذي يلائم الكمية هو غير المتناهي
الذي من جهة المادة وهذا لا يوصف به الله كما مر في جرم الفصل
وعلى الثالث بان وجود الله بمجرد كونه ذاتاً بنفسه وليس حالاً في شيء ويتماز
من حيث هو غير متناه عما سواه وينزه عما عده كما انه لو كان البياض قائماً بنفسه
لكان بمجرد عدم حصوله في غيره متنازعا عن كل بياض حال في موضوع

الفصل الثاني

هل يمكن ان يكون شيء سوى الله غير متناه في الماهية

يُخطئ الى الثاني بان يقال : يظهر ان شيئاً سوى الله يمكن ان يكون غير متناه في الماهية لان قدرة الشيء على نسبة ماهيته فاذا كانت ماهية الله غير متناهية يلزم ان تكون قدرته غير متناهية فتقدر ان تصدر أثراً غير متناه لان مبلغ القدرة يعرف من اثرها

٢ وايضاً كل ما قدرته غير متناهية فماهيته غير متناهية . وقدرة العقل المخلوق غير متناهية لانه عقل الكلبي الذي يمكن انتشاره في افراد غير متناهية . فاذا كل جوهر عقلي مخلوق غير متناه

٣ وايضاً ان الحيزي الأولى مغايرة لله كما مر بيانه في مب ٣ ف ٢ و ٨ . والحيزي الأولى غير متناهية . فاذا يمكن ان يكون شيء سوى الله غير متناه

لكن يعارض ذلك ان غير المتناهي لا يمكن ان يكون صادراً عن مبدأ آخر كما في الطبيعيات ٣٠ م ٣ وكل ما سوى الله فهو صادر عن الله صدوره عن المبدأ الأول . فاذا لا يمكن ان يكون شيء سوى الله غير متناه

والجواب ان يقال ان شيئاً سوى الله يمكن ان يكون غير متناه من وجه لا مطلقاً لانه اذا كان كلامنا على غير تنهائي باعتبار تصاف المادة به فواضح ان لكل موجود بالفعل صورة ما فتكون مادته محدودة بها لا انه لما كانت المادة بحسب كونها لاسية صورة واحدة جوهرية لا تنزل بالقوة الى صور كثيرة عَرَضِيَّة جاز ان يكون المتناهي مطلقاً غير متناه من وجه كالحشب مثلاً فانه متناه في صورته لكنه غير متناه من وجه من حيث انه بالقوة الى أشكال غير متناهية . واذا كان كلامنا على غير المتناهي باعتبار اتصاف الصورة به فواضح ان ما صورته في مادة متناه مطلقاً وليس غير متناه بوجه من الوجود لما اذا وجد بعض صور مخلوقة لا في

مادّة بل قائمة بانفسها كاللائكة في مذهب بعض كانت غير متناهية من وجه من حيث انها ليست محدودة او محصورة بمادة الا انه لما كان للصورة المخلوقة القائمة بنفسها على هذه الصفة وجوداً وليست نفس وجودها تحتم ان يكون وجودها مقبولاً ومحصوراً في طبيعة محدودة فلا يمكن ان يكون غير متناهياً مطلقاً

اذا اوجب على الاول بان كون ماهية الشيء نفس وجوده متناهي لحقيقة المصنوع لان الوجود القائم بنفسه ليس هو الوجود المخلوق فاذا ينساق حقيقة المصنوع ان يكون غير متناهياً مطلقاً فاذا كما ان الله وان كانت قدرته غير متناهية لا يقدر ان يصنع شيئاً غير مصنوع للزم اجتماع التقيضين معاً كذلك لا يقدر ان يصنع شيئاً غير متناهياً مطلقاً

وعلى الثاني بان كون قوة العقل تتناول على نحو ما غير المتناهيات انما ينشأ عن كون العقل صورة لا في مادة بل اما مفارقة بالكلية كما هي جواهر الملائكة او في الاقل قوة عقلية ليست فعلاً لا في ما في النفس العقلية المتصلة بالبدن

وعلى الثالث بان المبني الاول ليس موجودة بنفسها في طبيعة الكائنات اذ ليست موجودة بالفعل بل بالقوة فقط في الاولى شيء مقارن للمخلوق لا لمخلوق ومع ذلك فهي باعتبار القوة ايضاً ليست غير متناهية مطلقاً بل من وجه لان قوتها لا تتناول الا الصور الطبيعية

الفصل الثالث

هل يمكن ان يكون شيء غير متناهياً بالفعل في الحجم

يُخفى الى الثالث بان يقال: يظهر ان شيئاً يمكن ان يكون غير متناهياً بالفعل في الحجم فان العلوم الرياضية ليس فيها كذب لان المجردين لا يكذبون كما قال الفيلسوف في الطبيعيات ك ١٨ م ٢ والعلوم الرياضية تستعمل غير المتناهي في الحجم فان المهندس يقول في برأيه: ليكن هذا الخط غير متناهياً: فاذا ليس يتمم

ان يكون شيء غير متناه في الحجم
 ٢ وايضاً ما ليس بنافي حقيقة شيء فلا يتمتع اتصافه به . وعدم التناهي ليس بنافي حقيقة الحجم بل يظهر ان التناهي وغير المتناهي هما بالحري من انفعالات الكمية . فإذا ليس يستحيل ان يكون حجم غير متناه
 ٣ وايضاً ان الحجم يقبل القسمة الى غير النهاية فان المتصل يحد باناه ما يقبل القسمة الى غير النهاية كما في الطبيعيات ك ٢ م ١ والمتضادات من شأنها ان تنوارد على شيء واحد بعينه فإذا لم كانت القسمة يقابلها الزيادة والقلّة يقابلها الصكثرة جازي ما يظهر زيادة الحجم الى غير النهاية . فإذا يجوز ان يكون حجم غير متناه
 ٤ وايضاً ان الكمية والاتصال يحصلان للحركة والزمان من الحجم الذي عليه تنقطع الحركة كما في الطبيعيات ك ٤ م ٩٩ . وعدم التناهي ليس بنافي حقيقة الزمان والحركة لان كل ما ليس يقبل القسمة في الزمان والحركة المستديرة فهو مبدأً ومتهى . فإذا عدم التناهي ليس بنافي حقيقة الحجم ايضاً
 لكن يعارض ذلك ان لكل جسم سطحاً . وكل جسم له سطح فهو متناه لان السطح هو طرف الجسم المتناهي فإذا كل جسم متناه وكذا يقال في السطح والخط . فإذا ليس شيء غير متناه في الحجم
 والجواب ان يقال ان عدم التناهي في الزهية غير وعدم التناهي في الحجم غير فهب ان جسماً ما غير متناه في الحجم كشار أو الهوام مثلاً لا يكون مع ذلك غير متناه في الماهية لئلا يكون ماهيته محدودة في نوع بالصورة والى شخص بالمادة . وإذا كان قد تقرر بما تقدم ان ليس شيء من المخلوقات غير متناه في الماهية بقي النظر في ما اذا كان شيء من المخلوقات غير متناه في الحجم . ولذا ينبغي ان يعلم ان الجسم الذي هو حجم تم يؤخذ على ضربين تعليمي من حيث يلاحظ فيه الكم فقط وطبيعي من حيث يلاحظ فيه الميولي والصورة . اما ان الجسم الطبيعي يستحيل ان

يكون غير متناهٍ بالفعل فظاهرٌ لأن لكل جسمٍ طبيعيٍّ صورةً جوهريةً محدودةً
وإذا كان يلحق الصورة الجوهرية عوارضٌ فلا بد أن يلحق الصورة المحدودة عوارضٌ
محدودة ومن جعلتها الكمية. فإذا كل جسمٍ طبيعيٍّ له كميةٌ محدودة في الأكثر وفي
الأقل كما قال الفيلسوف في الطبيعيات ك ٣ م. ٤ فإذا يستحيل أن يكون جسمٌ طبيعيٌّ
غير متناهٍ. وهذا يفتح أيضاً من الحركة لأن لكل جسمٍ طبيعيٍّ حركةً طبيعيةً والجسم
الغير المتناهي لا يمكن أن يكون له حركةٌ طبيعية: لا مستقيمة إذ ليس يتحرك شيءٌ
طبعاً بحركة مستقيمة الا متى فارق مكانه وهذا ممتنع في الجسم الغير المتناهي للزوم
شغله جميع الامكنة فيكون كل مكانٍ مكانه على السواء: ولا مستديرة إذ لا بد
في الحركة للمستديرة من انتقال احد اجزاء الجسم الى حيث كان الجزء الآخر وهذا
ممتنع في الجسم المستدير على تقدير كونه غير متناهٍ لأن الخطين الخارجين من
المركز كلما امتدّا ازداد التباعد بينهما فلو كان الجسم غير متناهٍ لتباعدت الخطوط
بينها الى غير النهاية فامتنع اتصال احدهما بكان الآخر - وكذا الحال ايضاً في
الجسم التعليقي لانه اذا تصورنا جسماً تعليمياً موجوداً بالفعل فلا بد أن تصوره في
صورةٍ ما اذ ليس يوجد شيءٌ بالفعل الا بصورته فإذا لمّا كنت صورة الكرم
حيث هو كرمٌ هي الشكل تعين أن يكون له شكلٌ فيكون متناهياً لأن الشكل ما
كان محدوداً بطرف او اطراف

إذا اجيب على الاول بان المهندس ليس يفترق الى اخذ خطٍ غير متناهٍ بالفعل
بل الى اخذ خطٍ متناهٍ بالفعل يمكن ان يحذف منه قدر ما يحتاج اليه وهذا يسميه
خطاً غير متناهٍ

وعلى الثاني بان عدم التناهي وإن لم يكن منافياً لحقيقة مطلق الحجم الا انه منافٍ
لحقيقة كل نوعٍ منه كذي الاربعين او ذي الثلث الازدع او المستدير او الثلث
الزوايا وما اشبه ذلك. وما ليس يوجد في نوعٍ فلا يمكن ان يوجد في الجنس. فإذا

لا يمكن ان يكون حجم غير متناه اذ ليس نوع من انواع الحجم غير متناه
وعلى الثالث بان غير المتناهي الذي تنصف به الكمية انما يكون من جهة المادّة
كما مرّ في ف ١ وقسمة الكل واردة على المادّة لان الاجزاء من حقيقة المادّة واما
الزيادة فموردها الكل الذي هو من حقيقة الصورة ولذا لا يوجد غير متناه في زيادة
الحجم بل في القسمة فقط

وعلى الرابع بان الحركة والزمان لا يوجدان بالفعل كلهما معاً بل تدريجياً ولذا كان
لها قوة مختلطة بالفعل . واما الحجم فيوجد بالفعل كلّه معاً ولذا كان غير المتناهي
للتصفة به الكمية والذي من جهة المادّة متافياً لكلية الحجم دون كلية الزمان
والحركة لان الوجود بالقوة من شأن المادّة

الفصل الرابع

هل يمكن ان يوجد في الخارج شيء غير متناه في الكثرة

يُخطئ الى الرابع بان يُقال : يظهر انه يمكن ان يوجد كثرة غير متناهية بالفعل
اذ ليس يمتنع خروج ما بالقوة الى الفعل . والعدد يقبل التكرار الى غير النهاية . فاذا
ليس يمتنع وجود كثرة غير متناهية بالفعل

٢ وايضاً كل نوع فانه يمكن ان يوجد بالفعل فرد من افراد . وانواع الشكل غير
متناهية . فاذا يمكن ان يوجد بالفعل اشكال غير متناهية

٣ وايضاً ان الاشياء التي ليست متقابلة ليست متماثلة . لكنه اذا وجدت كثرة
من الاشياء فلا يزال بالامكان وجود اشياء اخرى كثيرة لا تقابلها . فاذا ليس يمتنع
اجتماع اشياء اخرى ايضاً معها في الوجود وهكذا الى غير النهاية . فاذا يمكن وجود
اشياء غير متناهية بالفعل

لكن يعارض ذلك قوله في ح ك ١١ : ٢١ « رَبَّتْ كُلُّ شَيْءٍ بِوَزْنٍ وَعَدِيدٍ
ومقدارٍ »

والجواب ان يقال ان في هذه المسئلة قولين فذهب بعض كابر سينا والغزالي الى انه يستحيل ان يوجد بالفعل كثرة غير متناهية بالذات وليس يستحيل ان يوجد بالفعل كثرة غير متناهية بالعرض فانه يقال كثرة غير متناهية بالذات متى اقتضى لشيء وجود كثرة غير متناهية وهنا محال للزوم توقف شيء على امور غير متناهية فلا يتم صدوره ابداً اذ يستحيل قطع غير المتناهيات . ويقال كثرة غير متناهية بالعرض متى لم يقتض لشيء كثرة غير متناهية بل انما يتوقف ذلك بالعرض وهذا يمكن توضيحه في عمل الحداد الذي يقتضى له بالذات كثرة ما ابي وجود صناعة في النفس ويد محركة ومطرقة ولو تكررت هذه الاشياء الى غير النهاية فلا يتم عمل الحداد ابداً للزوم توقفه على اسباب غير متناهية واما كثرة المطارق التي تعرض من انكسار واحد واتخاذ أخرى فهي كثرة بالعرض لانه يعرض أن يعمل بمطارق كثيرة ولا فرق في ذلك بين ان يعمل بمطرقة او بمطرقتين او اكثر او بمطارق غير متناهية لو كان العمل في زمان غير متناه وعلى هذا الصحو جواز ان يوجد بالفعل كثرة غير متناهية بالعرض . لكن هذا محال لان كل كثرة فيجب ان تكون مندرجة في نوع من انواع الكثرة وانواع الكثرة تابعة لانواع الاعداد وليس نوع من انواع الاعداد غير متناه لان كل عدد فهو كثرة متقدرة بالواحد فاذا لا يمكن ان يوجد بالفعل كثرة غير متناهية بالذات ولا بالعرض — وايضاً فكل كثرة موجودة في طبيعة الكائنات مخلوقة وكل مخلوق منحصر في قصد معين من قصود الخالق اذ ليس يفعل فاعلاً عبثاً . فاذا لا بد من انحصار جميع المخلوقات في عدد معين . فاذا لا يمكن ان يوجد بالفعل كثرة غير متناهية ولا بالعرض . واما وجود كثرة غير متناهية بالقوة فممكناً لان زيادة الكثرة تتبع قسمة النجم فانه كلما قُسم شيء حصل اموراً أكثر بالعدد . فاذا كان غير المتناهي يوجد بالقوة في قسمة المتصل لورودها على المادّة كما تقدم في الفصل الآنف كذلك يوجد ايضاً بالقوة

في زيادة الكثرة

إذا اجيب على الأول بان كل ما بالقوة فانه يخرج الى الفعل بحسب حال وجوده فان اليوم ليس يخرج الى الفعل بحيث يوجد كله معاً بل تدريجياً وكذا غير المنتهي في الكثرة ليس يخرج الى الفعل بحيث يوجد كله معاً بل تدريجياً لجواز ان يؤخذ بعد كل كثرة كثرة أخرى الى غير النهاية

وعلى الثاني بان عدم تنهي انواع الاشكال اما يحصل لها من عدم تنهي العدد لان انواع الاشكال هي كالثلث الاضلاع والمربع الاضلاع وحلم جراً . فإذا كما ان الكثرة العددية الغير المنتهية لا تخرج الى الفعل كلها معاً كذلك كثرة الاشكال أيضاً

وعلى الثالث بانه وان كن وجود بعض الاشياء لا يقابله وجود اشياء أخرى الا ان وجود غير المنتهيات معاً بل لكل نوع من انواع الكثرة . فإذا يستحيل وجود كثرة غير متناهية بالفعل



المبحث الثامن

في وجود شئ في الاشياء - وفيه اربعة فصول

لما كان بلائغ غير المنتهي في ما يظهر ان يكون في كل مكان وفي جميع الاشياء وجب النظر في ما اذا كان ذلك ما نتائجه في البحث في ذلك يدور على اربع مسائل - ١ هل الله موجود في جميع الاشياء - ٢ هل هو موجود في كل مكان - ٣ هل هو موجود في كل مكان ذاتاً وقوة وحضوراً - ٤ هل لوجود في كل مكان خاص بالله

الفصل الأول

هل الله موجود في جميع الاشياء

يُحْطَى الى الأول بان يقال : يظهر ان الله ليس موجوداً في جميع الاشياء لان

ما هو فوق جميع الاشياء فليس يوجد في جميع الاشياء . والله فوق جميع الاشياء
كقوله في مز ١٢ : ٤ « الرب متعال على كل الامم الخ . فاذا ليس موجوداً في
جميع الاشياء

٢ وايضاً ما يوجد في شيء يكون محوياً منه . والله ليس محوياً من الاشياء بل
بالاخرى حاوياً لها . فاذا ليس موجوداً في الاشياء بل بالآخرى الاشياء موجودة فيه
ويشاهد على هذا قال اوغسطينوس في ك ٨٣ مب ٢٠ « للقول ان جميع الاشياء
موجودة فيه اولى من القول انه موجود في مكان »

٣ وايضاً كلما كان فاعل اشد قدرة يتصل أثره الى الأبد والله فاعل قدير
غاية القدرة . فاذا يمكن وصول أثره الى الاشياء البعيدة عنه ايضاً وليس يجب
وجوده في جميع الاشياء

٤ وايضاً ان الشياطين من جملة الاشياء وليس الله مع ذلك موجوداً فيهم اذ لا
يجمع النور والظلام كما قال الرسول في ٢ كور ٦ : ١٥ . فاذا ليس الله موجوداً في
جميع الاشياء

لكن يعارض ذلك انه حيثما يفعل شيء فحينئذ يوجد والله يفعل في جميع
الاشياء كقول اش ٢٦ : ١٢ « يا رب كل اعمالنا انت عملتها فينا » فهو اذن موجود
في جميع الاشياء

والجواب ان يقال ان الله موجود في جميع الاشياء لا كجزء الماهية وكالعرض بل
كما يحضر الفاعل عند الشيء الذي يفعل فيه لان كل فاعل يجب ان يتصل بما
يفعل فيه مباشرة ولان يماسه بقدرته ولذا قرر الفيلسوف في الطبيعيات ك ٢٧ : ١٠
وجوب اجتماع المتحرك والحرك معاً . واذا كان الله هو عين الوجود بماهية يجب ان
يكون الوجود المخلوق هو اثره الخاص كما ان اصدار النارية هو اثر النار الخاص .
وهذا الاثر يصدره الله في الاشياء لا عند ابتدائها في الوجود فقط بل ما دامت

محفوظة فيه كمن النور يصدر في الهواء عن الشمس ما دام الهواء مستقيراً . فإذا ما دام الشيء حاصلاً على الوجود يجب ان يكون الله حاضراً عنده بحسب الحاصل . الحاصل بها على الوجود . على ان الوجود هو الامر الادخل ولا بطن في كل شيء ولأنه الامر الصوري لكل ما هو موجود في الخارج كما يتضح مما مرّ قريباً في مب ٧ ف ١ . فإذا من الضرورة ان يكون الله موجوداً في جميع الاشياء وان يكون موجوداً فيها باطناً

إذا اجيب على الاول بان الله فوق كل شيء بسمو طبعه وهو مع ذلك موجود في جميع الاشياء من حيث هو علة وجود جميع الاشياء كما مرّ في جرم الفصل وعلى الثاني بانه وان قيل ان للجسمانيات توجد في شيء على انه حاوٍ لها الا ان الروحانيات تحوي ما توجد فيه كما تحوي النفس البدن . فإذا الله ايضاً موجود في الاشياء على انه حاوٍ لها ومع ذلك فتشبيهاً بالجسمانيات يقال ان جميع الاشياء موجودة فيه من حيث انها محوثة منه

وعلى الثالث بان كل فاعل بالثقة ما بلغت قدرته ليس يصل اثره الى شيء بعيد الا اذا فعل فيه بواسطة على ان قدرة الله العظمى قد اختصت بانها تفعل في جميع الاشياء مباشرة . فإذا ليس شيء بعيداً عن الله كان الله ليس موجوداً فيه ومع ذلك فيقال ان الاشياء بعيدة عن الله لمباينته له من جهة الطبع او النعمة كما انه ايضاً فوق جميع الاشياء بسمو طبعه

وعلى الرابع بانه يعتبر في الشياطين امران الطبيعة التي هي من الله وساجدة الاثم التي ليست منه ولذا لا ينبغي ان يسلم مطلقاً ان الله موجود في الشياطين بل لما يسلم ذلك من حيث انهم اشياء اما الاشياء التي لها طبيعة غير سمجة فينبغي ان يقال مطلقاً ان الله موجود فيها

الفصل الثاني

هل الله موجود في كل مكان

يُخَطَّ إلى الثاني بأن يقال: يظهر أن الله ليس موجوداً في كل مكان لأن معنى الوجود في كل مكان الحصول في كل حيز. والحصول في كل حيز ليس ملائماً لله الذي لا يلائمه التحيز لأن غير الجسمانيات لا تتحيز كما قال بولس في كتاب الاسايك. فإذا ليس الله موجوداً في كل مكان

٢ وايضاً ان نسبة المكان الى القارّات كنسبة الزمان الى المتعاقبات. والواحد الغير المتحيز من الفعل او الحركة يتمتع بوجوده في ازمته مختلفة فكذلك الواحد الغير المتحيز في جنس القارّات يتمتع بوجوده في جميع الامكنة. والوجود الالهي ليس متعاقباً بل قارّاً. فإذا ليس الله موجوداً في امكنة متكررة وهكذا ليس موجوداً في كل مكان

٣ وايضاً ما يحصل كله في مكان ما فليس شيء منه مفارقاً لذلك المكان. ولو كان الله موجوداً في مكان لكان كنهه هناك اذ ليس له اجزاء فلم يكن شيء منه مفارقاً لذلك المكان. فإذا ليس موجوداً في كل مكان

لكن يعارض ذلك قوله في ا٢٣: ٢٤ «انا مالى المسلووات والارض»

والجواب ان يقال لما كان المكان شيئاً ما كان حصول شيء في المكان يحصل معنيين اما على طريقة سائر الاشياء كما يقال ان شيئاً حاصل في غيره باي وجه كان بحصول اعراض المكان في المكان او على طريقة المكان اخاصة بحصول التمكنات في المكان. والله على كلا المنطريقتين حاصل من وجه في كل مكان فهو اولاً كما انه موجود في كل شيء على انه مؤتيه الوجود والقوة والفعل كذلك هو موجود في كل مكان على انه مؤتيه الوجود والقوة الحوزية. ثم ان التمكنات تحصل في المكان من حيث تملأه والله مالى كل مكان لا كالجسم لانه يقال ان الجسم مملأ

المكان بمعنى انه لا يحتل معه جسماً آخر وحصول الله في مكان لا يمنع حصول غيره هناك بل بالاحرى انما يلا جميع الامكنة بافاضته الوجود على جميع المتمكنات للمالئة لجميع الامكنة

اذا اجيب على الاول بان غير الجسمانيات ليست تميز بماسة الصكية المقدارية كالأجسام بل بماسة القوة

وعلى الثاني بان غير التجزيء قسمان احدهما ما هو طرف المتصل كالنقطة في القارآت والآن في المتعاقبات واذا كان هذا الغير التجزيء في القارآت ذا وضع معين يتمتع وجوده في اجزاء كثيرة من الحيز او في احياز كثيرة وكذا غير التجزيء من الفعل او الحركة اذ كان له رتبة معينة في الحركة أو الفعل يتمتع وجوده في اجزاء كثيرة من الزمان والثاني ما هو خارج عن جنس المتصل كله وبهذا المعنى يقال للجواهر الغير الجسمية كالله والملاك وانفس غير متجزئة فاذا هذا الغير التجزيء ليس يتعلق بالمتصل كشيء منه بل من حيث يماسه بقوته فاذا انما يوجد في حيز واحد او احياز كثيرة وفي حيز صغير او كبير بحسب تناول قوته واحداً او أكثر صغيراً او كبيراً

وعلى الثالث بان الكل يقال بالنظر الى اجزائه والجزء نوعان : جزء الماهية كما يقال للصورة والهوى جزء المركب والجنس والفصل جزء النوع : وجزء الكمية وهو الذي تنقسم اليه كمية ما فاما يوجد في مكان كله بكمية الكمية يتمتع وجوده خارجاً عن ذلك المكان لان كمية التمكن تنطبق على كمية المكان فاذا لم تكن كمية المكان لم تكن كمية الكمية واما كمية الماهية فليست تنطبق على كمية المكان فلا يلزم ان ما كان كله بكمية الماهية في شيء ليس يوجد بحال خارجاً عن ذلك الشيء كما هو ظاهر ايضاً في الصور العرضية الحاصلة على كمية بالعرض فان البياض يوجد كله في كل جزء من اجزاء السطح اذا اغتبرت كمية الماهية لانه يوجد بحسب تمام حقيقته النوعية

في كل جزء من اجزاء السطح . اما اذا اعتبرت الكلية بحسب الكمية الحاصلة له
بالعرض فلا يكون بهذا الاعتبار موجوداً كله في كل جزء من اجزاء السطح . على ان
الجواهر الغير الجسمية ليس فيها كلية لا بالذات ولا بالعرض الا بحسب تمام حقيقة
الماهية ولذا فكما ان النفس موجودة كلها في كل جزء من اجزاء البدن كذلك الله
موجود كله في جميع الوجودات وفي كل واحد منها

الفصل الثالث

هل الله موجود في كل مكان ذاتاً وحضوراً وقوة

يُشغَلُ الى الثالث بان يقال : يظهر ان ليس من الصواب جعل الله موجوداً في
جميع الاشياء ذاتاً وحضوراً وقوة اذا ما يوجد في شيء ذاتاً ما وجوده في ذلك الشيء
ذاتي له . وليس وجود الله في الاشياء ذاتياً لما اذ ليس الله من ماهية شيء . فاذا
ليس ينبغي القول بان الله موجود في الاشياء ذاتاً وحضوراً وقوة .

٢ وايضاً ان حضور شيء عند شيء هو عدم خلوه عنه . ووجود الله ذاتاً في
جميع الاشياء انما هو عدم خلوشه عنه . فاذا وجود الله في جميع الاشياء ذاتاً ووجوده
فيها حضوراً واحداً . فاذا لافائدة في القول بان الله موجود في الاشياء ذاتاً
وحضوراً وقوة

٣ وايضاً كما ان الله هو مبدأ جميع الاشياء بقوته كذلك هو مبدأها بعلمه وارادته
لكنه ليس يقال ان الله موجود في جميع الاشياء علماً وارادة فكذلك ليس يقال انه
موجود فيها قوة

٤ وايضاً كما ان النعمة كمال زائد على جوهر الشيء كذلك يوجد كالاتى آخر
كثيرة زائدة فلوقيل ان الله موجود في بعض الاشياء على نحو مخصوص بحسب
النعمة لوجب في ما يظهر ان يعتبر له بحسب كل كمال نحو مخصوص من الوجود
في الاشياء

لكن يعارض ذلك قول غريغوريوس في شرح نشيد الاناشيد ب ه «ان الله موجود بالعموم في جميع الاشياء حضوراً وقوة وجوهراً لكنه يقال انه موجود بالخصوص في بعض الاشياء نعمة»

والجواب ان يقال ان الله يقال انه موجود في شيء على نحوين احدهما على طريقة العلة الفاعلة وهو على هذا النحو موجود في جميع معلولاته والثاني كوجود متعلق الفعل في الفاعل مما هو خاص بفعل النفس على حسب وجود المعروف في العارف والمشتق في المشتق فهو اذ اعلى هذا النحو موجود خاصة في الخليقة الناطقة التي تعرفه وتعبه بالفعل او بالملكة . واذ كانت الخليقة الناطقة حاصلة على ذلك بالنعمة كما سيأتي بيانه قريباً في مب ١٢ ف ٤ يقال ان الله موجود على هذا النحو في القديسين بالنعمة . اما انه كيف يوجد في سائر الاشياء لبدعة منه فيجب اعتباره بما يقال انه موجود في الانسانيات فانه يقال ان ملكاً موجود في مملكته كلها اي بقوته وان لم يكن حاضراً في كل مكان منها ويقال ان شيئاً موجود بحضوره في جميع ما يكون بمرأه كما يقال ان جميع ما في بيت ما حاضر لمن ليس مع ذلك موجوداً بحضوره في كل جهة من جهات البيت ويقال ايضاً ان شيئاً موجود بحضوره او بذاته في المكان الحاصل فيه جوهره - اذا عرفت ذلك فقد ذهب جماعة وهم المانوية الى ان الروحانيات وغير الجسمانيات خاضعة للسلطان الالهي واما النظريات والجسمانيات فكانوا يقولون انها خاضعة لسلطان المبدأ المتضاد وابطالاً لزم هؤلاء يجب ان يقال ان الله موجود في جميع الاشياء بقوته - وذهب آخرون الى ان جميع الاشياء خاضعة للقدرة الالهية لكنهم كانوا يقولون ان العناية الالهية لا تشمل هذه الاجسام السافلة وهؤلاء هم الذين قيل بلسانهم في ايوب ٢٢: ١٤ «الحباب ستر له فلا يرى وعلى قبة السموات يتخفى» وابطالاً لزم هؤلاء وجب ان يقال ان الله موجود في جميع الاشياء بحضوره - وذهب غيرهم الى ان عناية الله شاملة لجميع الاشياء لكنهم ذهبوا مع ذلك

الى ان الاشياء لم تبدع كلها من الله ابتداء بل اتا ابدع الله ابتداء المبدعات الاولى وهي ابدعت ما سواها وباطالا لزعم هؤلاء يجب ان يقال ان الله موجود في جميع الاشياء بذاته . فهو اذا موجود قوة في جميع الاشياء من حيث ان جميع الاشياء خاضعة لسلطانه وموجود حضورا في جميع الاشياء من حيث ان جميع الاشياء عارية ومكتشفة لعينيته وموجود ذاتا في جميع الاشياء من حيث انه حاضر لجميع الاشياء
كلمة وجودها كما مر في ف ١

اذا اوجب على الاول بان ليس المراد بكون الله موجودا في جميع الاشياء ذاتا انه موجود فيها بذاتها كاتما هو من ماهيتها بل بذاته لان جوهره حاضر لجميع الاشياء على انه علة وجودها كما مر في ف ١

وعلى الثاني بانه يجوز ان يقال لشيء انه حاضر لشيء من حيث هو واقع بمراء وان كان بعيدا عنه بجوهره كما مر في جرم الفصل ولذا اوجب جعل ضربين من الوجود اي ذاتيا وحضوريا

وعلى الثالث بان من حقيقة العلم والارادة ان يكون المعلوم في العالم والمراد في المراد فاذن لان يقال ان الاشياء باعتبار العلم والارادة موجودة في الله اخرى من ان يقال انه موجود فيها واما القوة فمن حقيقتها ان تكون مبدء الفعل في الغير ففاعل اذا باعتبار القوة يفعل ويتعلق بالشيء الخارج وهو كذا يجوز ان يقال ان الفاعل موجود في شيء آخر قوة

وعلى الرابع بان ليس كل زائد على الجوهر يجعل الله موجودا في شيء من الله انه موضوع معروف ومحبور سوى النعمة ولذا كانت النعمة وحدها تجعل الله نحوا مخصوصا من الوجود في الاشياء . وهنا كذا نحو آخر مخصوص لوجود الله في الانسان بالاتحاد وسياق في بحثه في محله ق ٣ م ٢ ف ١

الفصل الرابع

هل الوجود في كل مكان خاص بالله

يُخطئ الى الرابع بان يقال : يظهر ان الوجود في كل مكان ليس خاصاً بالله فان
الكلّي موجود في كل مكان وكل زمان كما قال الفيلسوف في كتاب البرهان
م ٤٣ والمحوى الأولى ايضاً موجودة في كل مكان لوجودها في جميع الاجسام
والله ليس شيئاً منها كما يتضح مما سلف في مب ٣ ف ١ و ٥ وما بينهما . فاذا ليس
الوجود في كل مكان خاصاً بالله

٢ وايضاً ان العدد موجود في المعدودات والكون كله موضوع في عدد كما في
حك ٢ فاذا لنا عدد موجود في الكون كله وهكذا في كل مكان
٣ وايضاً ان مجموع الكون هو مجموع جسم كامل كما في كتاب السماء والعالم ١
م ٤ ومجموع الكون موجود في كل مكان . ذ ليس مكان خارجاً عنه . فاذا ليس الله
وحده موجوداً في كل مكان

٤ وايضاً لو كان جسم غير متناه لم يكن مكاناً خارجاً عنه فيكون اذاً موجوداً في
كل مكان وهكذا لا يكون الوجود في كل مكان خاصاً بالله في ما يظهر
٥ وايضاً ان النفس موجودة كلها في بدن كله وكلها في كل جزء منه كما
قال اوغسطينوس في كتاب الثالث ٦ ب ٤ فلو لم يكن في العالم الا حيوان واحد
فقط لكانت نفسه في كل مكان . فاذا ليس الوجود في كل مكان خاصاً بالله

٦ وايضاً ان النفس تنظر هناك تشعر وحيشاً تشعر هناك تحيا وحيشاً تحيا
ف هناك توجد كما قال اوغسطينوس في رسالته لى ولوسيانوس . لكن نفسي تنظر على
نحو ما في كل مكان لانها ترى بالتدرج حتى السماء كلها . فاذا النفس موجودة
في كل مكان

لكن يعارض ذلك قول مبروس في كتابه في الروح القدس ١ ب ٧ « من

يبتدئ ان يقول ان الروح القدس مخلوق مع كونه موجوداً في كل شيء * وكل مكان وكل زمان مما هو لا شك خاص بالالوهية »

والجواب ان يقال ان الوجود في كل مكان اولاً والثبات خاص بالله واعني بالوجود في كل مكان اولاً ما يوجد كله بذاته في كل مكان لانه لو وجد شيء في كل مكان بحيث تكون اجزائه المختلفة في امكنة مختلفة لم يكن موجوداً في كل مكان اولاً لان ما يصدق على شيء باعتبار جزئه فلا يصدق عليه بالصدق الاول كما انه اذا كان الانسان ايض السن فالبيض ليس يصدق بالصدق الاول على الانسان بل على السن . واعني بالوجود في كل مكان بالثبات ما ليس يصدق عليه الوجود في كل مكان بالعرض اي في فرض ما والا لكانت حبة دخن موجودة في كل مكان على فرض عدم وجود غيرها من الأجسام . فإذا اتينا يصدق على شيء انه موجود في كل مكان بالثبات متى كان بحيث يلزم وجوده في كل مكان على اي فرض كان . وهذا اتما يصدق خاصة على الله لانه ولو فرض من دون الامكنة للوجود امكنة أخرى بالغة ما بلغت بل ولو فرض امكنة غير متناهية لوجب ان يكون الله موجوداً في جميعها اذ ليس يمكن وجود شيء الابدي وعلى هذا فالوجود في كل مكان اولاً والثبات يصدق على الله وهو خاص به لانه مهما يفرض من الامكنة يجب ان يكون الله في كل منها لا يحجب جزء منه بل بذاته

اذا اوجب على الاول بان الكل والهيولى الاولى موجودان في كل مكان لكن لا وجوداً واحداً بعينه

وعلى الثاني بان العدد لكونه عرضاً ليس وجوده في المكان بالذات بل بالعرض وليس يوجد كله في كل من المعدادات بل جزؤه وهكذا ليس يلزم وجوده في كل مكان اولاً والثبات

وعلى الثالث بان مجموع جسم الكون موجود في كل مكان لكن لا اولاً لانه

ليس موجوداً في كل مكان، فكيفه بل بأجزائه ولا بالذات لانه لو فُرِضَتْ
أمكة أخرى لم يكن موجوداً فيها

وعلى الرابع بانه لو كان جسم غير متناهٍ لكان في كل مكان لكن بأجزائه
وعلى الخامس بانه لو كان حيوان واحد فقط لكانت نفسه موجودة في كل
مكان اولاً لكن بالعرض

وعلى السادس بان القول ان النفس تنظر في مكان ما يحتمل معنيين الاول ان
يكون الجار والمجرور معيّناً لفعل النظر من جهة الموضوع وعلى هذا المعنى فلا شبهة انها
متى رأت السماء تنظر فيها وكذلك تشعر فيها ايضاً لكن لا يلزم انها تحيا او توجد فيها لان
الحياة والوجود لا يدلان على فعل متعدٍ الى موضوع خارج. والثاني ان يكون الجار
والمجرور معيّناً لفعل الناظر بحسب كونه مادراً عن الناظر وعلى هذا المعنى فلا شبهة
ان النفس حيشاً تشعر وتنتظر فهناك توجد وتحيا وهكذا ليس يلزم كونها في كل
مكان



المبحث التاسع

في عدم تغير الله - وفيه فصلان

بعد ذلك يجب النظر في عدم تغير الله وفي سمدنيو التابعة لعدم تغيره. اما عدم
التغير فالمبحث فيه ينور على مسألتين - ١ هل الله غير متغير من وجه - ٢ هل عدم التغير
خاص بالله

الفصل الاول

هل الله غير متغير من وجه

يُخطئ الى الاول بان يقال: يظهر ان الله ليس غير متغير من وجه لان كل

ما يحرك نفسه فهو متغير نوعاً من التغير. وقد قال اوجسطينوس في كلامه على تلك
ك ٨ ب ٢٠ «الروح الخالق يحرك نفسه لافي الزمان ولا في المكان» فاذا الله متغير
نوعاً من التغير

٢ وايضاً في حك ٧: ٢٤ يقال عن الحكمة انها اسرع حركة من كل متحرك.
والله هو عين الحكمة. فهو اذن متحرك

٣ وايضاً ان القرب والبعد يدلان على الحركة. وقد وصفت الله بهما في الكتاب
فقد قيل في ي ٤: ٨ «اقربوا الى الله فيقترب اليكم» فلهذا اذن متغير
لكن يارض ذلك قوله في ملاخي ٣: ٦ «انا الرب ولا اتغير»

والجواب ان يقال يتضح مما مر في مب ٢ ف ٣ ان الله غير متغير من وجه —
اما اولاً فلانه قد نقرر في مب ٢ ف ٣ انه يوجد موجود اول نسيه الله وان هذا
الموجود الاول يجب ان يكون فعلاً صرفاً لا يخالطه قوة لان القوة مطلقاً متأخرة
عن الفعل وكل ما يتغير بوجه من الوجوه فهو موجود بالقوة من وجه ما وبذلك يتضح
انه ليس يمكن ان يكون الله متغيراً بوجه من الوجوه — واما ثانياً فلان كل متحرك
ثابت من وجه ومتنقل من وجه كما ان ما يتحرك من البياض الى السواد ثابت من
جهة الجوهر وهكذا فكل متحرك يعتبر فيه نوع من التركيب. لكن قد نقرر في
مب ٣ ف ٧ ان الله ليس مركباً بنوع من الانواع بل هو بسيط من كل وجه. فاذا
واضح ان الله ليس يمكن ان يتحرك — واما ثانياً فلان كل ما يتحرك يكتسب بحركته
شيئاً وينتهي الى ما لم يكن متنبياً اليه من قبل. لكن الله لكونه غير متناه ومستجباً
في ذاته كالات الوجود كله بل سرها ليس يمكن ان يكتسب شيئاً وينتهي الى شيء
لم يكن متنبياً اليه من قبل. فاذا ليس يلائمه الحركة بوجه من الوجوه وهذا هو
السبب في ان بعض المتقدمين جعلوا المبدأ الاول غير متحرك اضطراراً الى ذلك
بمجرد الحق

إذا اجب على الأول بان كلام اوغسطينوس هناك جارٍ على الوجه الذي به
كان يقول افلاطون ان المحرك الأول يحرك ذاته مطلقاً الحركة على كل فعل
على حد ما يقال ايضاً للهم والارادة والمحبة حركات . فإذا لمّا كان الله يعقل ويريد
ويحب ذاته قال بهذا المعنى ان الله يحرك ذاته وليس بالمعنى الذي به تُخصّ الحركة
والتغير بالوجود بالقوة كما هو مرادنا بهما هنا

وعلى الثاني بان الحكمة يقال لها متحركة باعتبار شبهها اي من حيث انها تفيض
شبهها حتى الى اخص الاشياء اذ ليس يمكن وجود شيء غير صادر عن الحكمة
الالهية في شبه ما بها على انها مبدؤه الأول الفاعلي والصوري على حسب ما تصدر
الصناعات ايضاً عن حكمة الصانع . فإذا من حيث ان شبه الحكمة الالهية يصدر
متدرجاً من الاشياء العالية التي هي اكثر اشتراكاً في شبهها الى الاشياء السافلة التي
هي اقل اشتراكاً فيه . يقال ان للحكمة الالهية سيراً وحركة في الاشياء كما
لو قلنا ان الشمس تسير الى الارض من حيث ان شعاع نورها يبلغ الى الارض وبهذا
المعنى قد اوضح ذلك ديونيسيوس في مراتب السلطة السماوية ١ بقوله «ان كل
سير للشيء الالهي يبلغ اليها من ابي الانوار المتحرك»

وعلى الثالث بان مثل هذا يقال في الكتاب على الله مجازاً لانه كما يقال ان
الشمس تدخل البيت او تخرج منه من حيث ان شعاعها يبلغ الى البيت كذلك
يقال ان الله يقترب اليها او يبتعد عنها من حيث ان أثر خيرته يحصل فيها أو
يخلف عنها

الفصل الثاني

هل عدم التغير خاص بالله

يُتخطى الى الثاني بان يقال : يظهر ان عدم التغير ليس خاصاً بالله فقد قال
الفيلسوف في الالهيات ١٢م ٢ «المادة موجودة في كل ما يتحرك» . لكن

بعض الجواهر المبدعة كاللائكة والأنفس ليس لها مادة في قول بعضي . فإذا ليس عدم التغير خاصاً بالله

٢ وايضاً كل ما يتحرك فانه يتحرك لغاية ما . فإذا ما قد انتهى الى الغاية القصوى فليس يتحرك . لكن بعض المخلوقات قد انتهى الى الغاية القصوى كالقديسين كافة . فإذا بعض المخلوقات ليس متغيراً

٣ وايضاً كل متغير فهو مبتدل . لكن الصور ليست متبدلة فقد قيل في كتاب المبادئ الستة في باب الصورة ان الصورة قائمة بالماهية البسيطة والتغير المتبدلة . فإذا ليس عدم التغير خاصاً بالله وحده

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في كتاب طيعة الخير ب ١ « الله وحده غير متغير وإما ما صنعه فلكونه من العدم فهو متغير »

والجواب ان يقال ان الله وحده غير متغير من وجه وكل خليفة في متغيرة نوعاً من التغير لانه ينبغي ان يعلم ان شيئاً يقال له متغير على ضربين احدهما بالقوة الكائنة فيه والثاني بالقوة الكائنة في غيره لان المخلوقات باسرها قبل وجودها لم يكن ممكناً ان توجد بقوة مخلوقة اذ ليس شيء من المخلوقات ازلياً بل بالقوة الالهية فقط من حيث ان الله كان يقوى على اخراجها الى الوجود . وكما ان اخراج الله الاشياء الى الوجود يتعلق بارادته كذلك حفظه اياها في الوجود يتعلق بارادته ايضاً لانه ليس يحفظها في الوجود الا بانيته اياها الوجود دائماً فلو امسك عنها فعمله لرجعت كلها الى العدم كما يضح مما قاله اوغسطينوس في شرح التكوين بالمعنى الحرفي ك ٤ ب ١٢ فإذا كما كان في قوة الخالق ان توجد الاشياء قبل ان وُجدت في انفسها كذلك في قوته ان لا توجد بعد ان وُجدت في نفسها فهي اذا متغيرة بالقوة الكائنة في غيرها اي في الله من حيث امكن ان تخرج بقوته من العدم الى الوجود ويمكن ان تُردّ بقوته من الوجود الى اللاوجود — واذا قيل لشيء متغير بالقوة

الكائنة فيه كانت كل خليفة بهذا الاعتبار أيضاً متغيرة نوعاً من التغير لان في الخليفة قوتين فاعلة ومنفعلة وأعني بالمنفعلة ما بها يقوى شيء على اكتساب كماله اما في الوجود او في ادراك الغاية فاذا اعتُبر تغير الشيء من حيث القوة الى الوجود لم تكن جميع المخلوقات بهذا الاعتبار متغيرة بل انما يكون متغيراً منها ما يجوز اجتماع ما فيه بالقوة مع الوجود وعلى هذا فتكون الاجرام السافلة متغيرة بحسب 'وجود الجوهرى' لجواز وجود مادتها مع عدم صورتها الجوهرية وبحسب الوجود 'العرضي' اذا كان المحل يحتمل معه عدم العرض كما يحتمل الانسان معه اللاأبيض ولذا يجوز ان يتغير من الابيض الى اللاأبيض اما اذا كان العرض بحيث يلحق مبادئ المحل الذاتية فلا يجوز اجتماع عدم ذلك العرض مع المحل فيمتنع تغير المحل بحسب ذلك العرض كامتناع صيرورة الثلج اسود - اما في الاجرام السماوية فالأداة لا تحتمل معها عدم الصورة لان الصورة تكمل كل قوة للمادة ولذا لم تكن متغيرة بحسب الوجود الجوهرى بل بحسب الوجود المكاني لان المحل يحتمل معه عدم هذا المكان او ذاك - واما الجواهر الغير الجسمية فلكونها صوراً قائمة بانفسها ونسبتها مع ذلك الى وجودها نسبة القوة الى الفعل لا تحتمل معها عدم هذا الفعل لان الوجود يلحق الصورة وليس يفسد شيء الا بفقد الصورة فذاً ليس في 'صورة قوة الى الوجود' ولذا كانت هذه الجواهر غير متغيرة وغير متبدلة بحسب الوجود وهذا ما اراده ديونيسيوس بقوله في الاسماء الالهية ب' ٤ « ان الجواهر العقلية البُدعة منزّهة عن التوיד وعن كل تبدل كالجواهر المجرّدة والغير الجسمانية » لكننا لا تزال مع ذلك متغيرة من جهتين أولاً من جهة كونها بالقوة الى الغاية وبهذا الاعتبار تكون متغيرة بحسب الانتخاب من الشر الى الخير كما قال الدمشقي في كتاب 'الدين المستقيم' ب' ٣ و ٤ وثانياً من جهة المكان من حيث انها تقدر بقوتها النهائية ان تبلغ الى امكنة لم تكن بالغة اليها من قبل وهذا مستحيل

في حق الله تعالى بعدم تناهيه جميع الامكنة كما مر في مب ٨ ف ٢ وعلى هذا فيكون في كل خليفة قوة الى التغير اما بحسب الوجود الجوهرى كالأجسام الفاسدة أو بحسب الوجود المكاني فقط كالأجسام السماوية أو بحسب التوجه الى الغاية وتعلق القدرة بامور مختلفة كما في اللائكة . وجميع المخلوقات بالاجمال متغيرة باعتبار قوة الخالق الذي في قدرته وجودها ولا وجودها . فإذا لم يكن الله متغيراً بنحو من هذه الانحاء كان عدم التغير يوجب من الوجوه خاصاً به إذا اوجب على الاول بان هذا الاعتراض يتجه على ما هو متغير بحسب الوجود الجوهرى او العرضي فان الفلاسفة انما بحثوا في هذه الحركة وعلى الثاني بان اللائكة السعداء حاصلون بالقدرة الالهية على عدم التغير في الانتخاب فضلاً عن عدم التغير في الوجود الذي يلائم بحسب طباعهم لكنهم لا يزالون مع ذلك متغيرين من جهة المكان وعلى الثالث بان الصور انما يقال لها غير متبدلة لامتناع كونها موضوعاً للتبدل الا انه يعرضها التبدل من حيث ان الموضوع يتبدل بحسبها وبذلك يتضح ان حالها من التبدل على حسب حذنا من الوجود فهي ليس يقال لها موجودات لانها موضوع الوجود بل لان شيئاً هو يا موجود



البعض العاشر

في سرمدية الله - وفيه ستة فصول

ثم بحث في السرمدية والبحث فيها يدور على ست مسائل - ١ في أن السرمدية ما هي - ٢ هل الله سرمدية - ٣ هل السرمدية خاصة بالله - ٤ هل تنترق السرمدية عن الدهر والزمان - ٥ في الفرق بين الدهر والزمان - ٦ هل يوجد دهر واحد فقط كما يوجد زمان واحد وسرمدية واحدة

الفصل الأول

هل يصح تعريف السرمدية بأنها امتلاك الحيوة الغير المنتهية كله معاً امتلاكاً كاملاً
يُخطئ إلى الأول بأن يقال : يظهر ان تعريف السرمدية الذي وضعه بويوسوس
في كتاب التعزية ٣ وهو انها : امتلاك الحيوة الغير المنتهية كله معاً امتلاكاً كاملاً :
غير صحيح لان غير المنتهي حدٌ سلبى . والسلب ليس يدخل الآ في حقيقة الاشياء
الناقصة التي ليست السرمدية منها . فإذا ليس ينبغي اخذ غير المنتهي في حدها
٢ وايضاً ان السرمدية تدل على دوام ما . والدوام ينظر الى الوجود اكثر من
نظره الى الحيوة . فإذا لم يكن واجباً اخذ الحيوة في حد السرمدية بل بالأولى اخذ
الوجود

٣ وايضاً انما يقال كل لما له اجزاء . والسرمدية ليس لها اجزاء لكونها بسيطة . فإذا
ليس يصح إطلاق الكل عليها

٤ وايضاً ليس يمكن احتساب ايام متكررة ولا ازمدة متكررة معاً . لكنه يقال
في السرمدية ايام وازمنة بالجمع فقد قيل في ميخا ٥ : ٢ « مختارجه منذ القدم منذ
ايام الازل » وفي رو ١٦ : ٢٥ « على متفتى اعلان السر الذي كان مكتوماً منذ
الازمنة الازلية » فإذا ليست السرمدية موجودة كلها معاً

٥ وايضاً ان الكل والكامل بمعنى فمى أخذ الكل في حد السرمدية لا يبقى
قائدة في اخذ الكامل

٦ وايضاً ان الامتلاك ليس من قبيل الدوام . والسرمدية دوام ما . فإذا ليست
امتلاكاً

والجواب ان يقال كما يجب ان نتأدى الى معرفة البسائط بالركبات كذلك يجب
ان نتأدى الى معرفة السرمدية بالزمان الذي ليس شيئاً سوى عدد الحركة من
جهة التقدم والتأخر لانه لما كان في كل حركة تدريج وتعاقب في الاجزاء كان

يحصل لنا من طريق عدل للتقدم والتأخر تصور الزمان الذي ليس شيئاً سوى عدد المتقدم والتأخر في الحركة أما ما يخلو عن الحركة ويلزم دائماً حالاً واحدةً بعينها فليس يُصوّر فيه متقدّم ومتأخّر فإذا كما ان حقيقة الزمان قائمة بعد التقدم والتأخر في الحركة كذلك حقيقة السرمدية قائمة بتصور لزوم ما هو خارج عن الحركة من جميع الوجوه حالاً واحدةً بعينها. وايضاً فانما يقال متقدّم بالزمان لما له أولٌ وآخر في الزمان كما قال الفيلسوف في الطبيعيات ك ٤ م ٧٠ وذلك لان كل ما يتحرك يجب ان يُصوّر فيه مبتدأً ما ومتنهى ما. أما ما ليس متغيراً بوجه من الوجوه فكما لا يمكن ان يكون فيه تعاقب كذلك لا يمكن ان يكون له أولٌ وآخر. وعلى هذا فالسرمدية تمتاز بامر ين: أولاً يكون ما في السرمدية غير متنهى اي ليس له أولٌ ولا آخر اطلاقاً للنهاية على كليهما: وثانياً يكون السرمدية خالية عن التعاقب لوجودها كلها معاً.

إذا اجيب على الاول بانه قد جرت العادة بتعريف البساط بالسلب كتعريف النقطة بانها ما لا يتجزأ وليس ذلك لان السلب جزء من ماهيتها بل لان عقلنا الذي يصوّر أولاً للركبات لا يستطيع ان يتأذى الى معرفة البساط الا بتفني التركيب.

وعلى الثاني بان ما هو سرمدي حقيقةً ليس موجوداً فقط بل حياً ايضاً والحياة تطلق بنحو ما على الفصل بخلاف الوجود. وامتداد الدوام يظهرانه يعتبر بحسب الفعل أكثر من اعتباره بحسب الوجود ولذا كان الزمان ايضاً عدد الحركة وعلى الثالث بان الكل يقال على السرمدية ليس لأن لها اجزاء بل من حيث انها لا يفوتها شيء.

وعلى الرابع بانه كما ان الله مع كونه غير جسماني يسمّى في الكتاب مجازاً باسماء الجسمانيات كذلك السرمدية مع كونها موجودةً كلها معاً تسمى بالاسماء.

الزمانية المتعاقبة

وعلى الخامس بان الزمان يجب فيه ملاحظة امرين نفس الزمان الذي هو تدريجي والآن الزماني الذي ليس كاملاً فيقال كله معاً لخراج الزمان ويقال كاملاً لخراج الآن الزماني

وعلى السادس بان ما يمتلك يُحرز بثبات وطأة نينة فإذا دلالة على عدم تغير السرمدية وعدم زولها آتى بويسيوس بلفظ الامتلاك

الفصل الثاني

هل الله سرمدى

يُخطئ الى الثاني بان يقال : يظهر ان الله ليس سرمدى اذ لا يجوز ان يقال على الله شيء منفعول لكن السرمدية شيء منفعول فقد قال بويسيوس في كتاب التعزية « ان الآن السبيل يفعل الزمان والآن الدائم يفعل السرمدية » وقال اغوستينوس في كتاب ٨٣ مب ٢٣ « ان الله هو صانع السرمدية » فإذا ليس الله سرمدياً

٢ وايضاً ما هو قبل السرمدية وبعدها فليس يتقدر بها . والله موجود قبل السرمدية كما في كتاب الطلل مد ٢ وبعدها كقوله في خر ٥ : ١٨ « الرب يملك الى الابد وإلى ما وراءه » فإذا ليس يجوز وصفه بالسرمدية

٣ وايضاً ان السرمدية مقبلاً ما . والله ليس يجوز عليه التقدر . فإذا ليس يجوز وصفه بالسرمدية

٤ وايضاً ليس في السرمدية حاضر وماض ومستقبل لوجودها كلها معاً كما مر في الفصل السابق والله يقال عليه في الكتاب كلمات الحاضر والماض والمستقبل فإذا ليس الله سرمدياً

لكن يعارض ذلك قول اثناسيوس في قانونه الايماني « الآب السرمدي والابن

السرمدية والروح القدس السرمدية

والجواب ان يقال ان حقيقة السرمدية لاحقة لعدم التغير كما تلحق حقيقة الزمان الحركة على ما يتضح مما مر في الفصل السابق . ولما كان الله في غاية عدم التغير كان من شأنه ان يكون في غاية السرمدية وهو ليس سرمدياً فقط بل نفس سرمدية ايضاً مع انه ليس شيئا سواه نفس دوامه . اذ ليس نفس وجوده ولما الله فهو نفس وجوده الملازم حالاً واحدة . فاذاً كما انه نفس ذاته كذلك هو نفس سرمدية

اذ اجيب على الاول بانه لما يقال الآن الدائم يفعل السرمدية بحسب تصورنا لانه كما يحصل عندنا تصور الزمان بتصورنا سيلان الآن كذلك يحصل عندنا تصور السرمدية بتصورنا الآن الدائم . ولما قول اوغسطينوس ان الله هو صانع السرمدية فللراد به السرمدية الحاصلة بالمشراكة لان الله يشترك بعض الاشياء في سرمدية على النحو الذي به يشركها في عدم تغيره ايضاً

وبذلك يتضح الجواب على الاعتراض الثاني لانه يقال ان الله موجود قبل السرمدية باعتبار اشتراك الجوهر المجردة فيها ولذا قيل هناك ايضاً في الموضوع المذكور « الفهم مكافئ للسرمدية » وم قوله في سفر الخروج « الرب يملك الى الابد وإلى ما وراءه » فللراد فيه بالابد القرن كما ورد في ترجمة اخرى فاذاً لما يقال يملك الى ما وراء الابد لدوامه الى ما وراء كل قرن اي الى ما وراء كل دوام مفروض اذ ليس القرن شيئاً سوى مدة كل شيء كما في كتاب السماء ١٠٠ م ١٠٠ او انما يقال يملك الى ما وراء الابد ايضاً لانه على تقدير دوام شيء آخر كحركة السماء عند بعض الفلاسفة فهو مع ذلك يملك الى ما وراءه من حيث ان ملكه يكون كله معاً وعلى الثالث بان السرمدية ليست شيئاً سوى الله نفسه فاذاً ليس يقال لله سرمدية كما هو متقدر نوعاً من التقدير بل انما يتغير هناك حقيقة التقدير بحسب

تصورنا فقط

وعلى الرابع بان كلمات الازمنة المختلفة لما نقال على الله من حيث ان جميع الازمنة مندرجة في سرمدية لالانه يتغير بالحاضر والماضي والمستقبل

الفصل الثالث

هل السرمدية خاصة بالله

يُخطئ الى الثالث بان يُقال : يظهر ان السرمدية ليست خاصةً بالله وحده فقد قيل في دانيال ١٣ : ٣ « الذين جعلوا كثيرين ابراراً سيكونون كالكواكب في الآباد الدائمة ». ولو كان الله وحده سرمدياً لم تكن آباء كثيرة. فإذا ليس الله وحده سرمدياً

٢ وايضاً قيل في متى ٤٥ : ٤١ « اذهبوا يا ملاعين الى النار الابدية » فإذا ليس الله وحده سرمدياً

٣ وايضاً كل ضروري فهو سرمدى . لكن كثيراً من الاشياء ضروري كجميع مبادئ البرهان وجميع القضايا البرهانية فإذا ليس الله وحده سرمدياً
لكن يعارض ذلك قول لوعسطينوس وايرونيemos الاول في كتاب الايمان الى بطرس ب ٦ والثاني في رسا ٥٧ الى داماسوس « الله وحده ليس له بدء » وكل ماله بدء فليس بسرمدى . فإذا الله وحده سرمدى

والجواب ان يقال ان السرمدية في النواقع والحقيقة خاصةً بالله وحده لان السرمدية تتبع عدم التغير كما يتضح مما مر في الفصل السابق . والله وحده غير متغير بوجه من الوجوه على ما مر تحقيقه في مب ٩ ف ١ و ٢ الا ان بعض الاشياء تشترك في سرمدية على حسب ما تستفيد منه عدم التغير . فمنها ما يستفيد منه عدم انتغير باعتباره لا ينتهي وجوده ابداً وبهذا الاعتبار قيل عن الارض في سي ١ انها تبقى الى الابد وبه ايضاً يجوز وصف اللائكة بالسرمدية كقوله في مزا

٥:٧٥ «انك تنير بأجته من الجبال الابدية» . ومنها أيضاً ما يوصف بالكتاب
السرمدية باعتبار طول بقاءه ولو كان فاسداً كقولهِ في الزمير «الجبال الابدية»
وفي تث ٣٣: ١٥ «وتفاح الروابي الابدية» . ومنها ما يشترك أيضاً في حقيقة
السرمدية باعتبار عدم تغيره أما في الوجود او في الفعل أيضاً كاللائكة والقديسين
اللتمتعين بالكلمة لان افكار القديسين لا يتغيرها تبدل بالنظر الى رؤية الكلمة
كما قال اوغسطينوس في كتاب الثالث ١٥ ب ١٦ . وعلى هذا يقال أيضاً للذين
يروون الله ان لم حيوة ابدية كقولهِ في يو ١٧: ٣ «هذه هي الحياة الابدية ان
يعرفوك الآية

إذا اجيب على الاول بانه إنما يقال أبداً كثيرة باعتبار كثرة المشتركين في الابد
برؤية الله

وعلى الثاني بان نار جهنم يقال لما ابدية باعتبار عدم انتهائها فقط ولأ فان في
عذابهم تغيراً كقول ايوب ٢٤: ١٩ «يتقلون من المياه المتلجة الى الحر المفرط» فإذا
ليس في جهنم سرمدية حقيقية بل بالآخرى زمان كقولهِ في مز ٨٠: ١٦ «سيكون
زمانهم طول الدهر»

وعلى الثالث بان الضروري يدل على جبة من جهات الحق . والحق موجود
ذهني على ما قال الفيلسوف في الطبيعيات ك ٦ م ٨ . فإذا لما الاشياء الحقيقة
والضرورية سرمدية لحصولها في العقل السرمدية الذي هو العقل الالهي وحده .
فإذا ليس يلزم ان شيئاً سوى الله سرمدية

الفصل الرابع

هل تفرق السرمدية عن الزمان

يخطى الى الرابع بان يقال : يظهر ان السرمدية ليست مقابلة للزمان لامتناع
ان يجتمع مقداران للدوام معاً ما لم يكن احدهما جزءاً للآخر فانه ليس يجتمع يومان

أو ساعتان معاً بل إنما يجتمع اليوم والساعة معاً لأن الساعة جزء لليوم . والزمان
والسرمدية مجتمعان معاً وكلالهما يتم مقداراً ما للدوام . فإذا لم تكن السرمدية جزءاً
للزمان لمجوزتها إياه وتضمنها له يظهر أن الزمان جزء للسرمدية وليس مقيراً لها
٢ وإيضاً أن الآن الزماني يبقى واحداً بعينه في الزمان كله كما قال الفيلسوف في
الطبيعات ك ٤ م ١٠٤ و ١٢١ وحقيقة السرمدية قائمة فيما يظهر بكونها واحداً
بعينه غير متجزئ في عمر الزمان كله . فإذا السرمدية هي الآن الزماني لكن الآن
الزماني ليس يقاير الزمان في الجوهر فكذلك السرمدية أيضاً
٣ وإيضاً كما أن مقدار الحركة الأولى هو مقدار جميع الحركات على ما في
الطبيعات ك ٤ م ١٣٣ كذلك يظهر أن مقدار الوجود الأول هو مقدار كل وجود .
والسرمدية هي مقدار الوجود الأول وهو الوجود الالهي . فهي إذن مقدار كل
وجود . لكن وجود الأشياء الفاسدة يتقدر بالزمان . فإذا الزمان إما نفس السرمدية
أو جزء منها

لكن يعارض ذلك أن السرمدية موجودة كلها معاً والزمان فيه متقدم ومتأخر .
فإذا ليس زمان نفس السرمدية

والجواب أن يقال من الواضح أن السرمدية والزمان ليسا واحداً بعينه غير أن
منهم من جعل وجه التمايز بينهما أن السرمدية ليس لها أول ولا آخر والزمان
له أول وآخر لكن هذا فرق بالعرض لا بالثبات فثبت أن الزمان لم يزل ولن يزال
بناءً على مذهب القائلين بأن حركة السماء سرمدية لا يزال بينه وبين السرمدية
فرق كما قال بوليسيوس في كتاب التعزية ن ٤ من جهة أن السرمدية
موجودة كلها معاً وهذا لا يصدق على الزمان وإيضاً لأن السرمدية مقدار الوجود
القياسي والزمان مقدار الحركة — على أن هذا الفرق إذا اعتبر بالنظر إلى المتغيرات لا
بالنظر إلى الثابتات كان له وجه آخر إذ ليس يتقدر بالزمان إلا ما له أول وآخر في

الزمان كما قال الفيلسوف في الطبيعيات ك ٤ م ١٢٠ فإذا لو كانت حركة السماء دائمة لما كان الزمان مقدراً لها بحسب دوامها كله لأن غير التناهي ليس بمتقدر بل إنما كان مقدراً لكل حركة مستديرة لها أولٌ وآخرٌ في الزمان — ومع ذلك فيحتمل أيضاً وجهاً آخر من جهة هذه المقادير إذا اعتبر الآخرُ والأولُ بالقوة لانه هب ان الزمان دائمٌ يمكن مع ذلك ان يُعمل فيه أولٌ وآخرٌ باعتبار بعض اجزائه كما نقول أول اليوم أو العام وآخره مما لا محل له في السرمدية . الا ان هذه الفروق مع ذلك تابعة لتلك الفرق الذاتي والأولي وهو ان السرمدية موجودة كلها معاً بخلاف الزمان

إذا اجيب على الاول بان تلك المحجة تنبض لو كان الزمان والسرمدية مقدارين متحدين بالجنس . ويطلان هذا بين مما يتقدر بهما

وعلى الثاني بان الآن الزماني واحدٌ بعينه ذاتاً في الزمان كله لكنه متغيرٌ اعتباراً لانه كما ان الزمان يحاذي الحركة كذلك الآن يحاذي التحرك . والتحركُ واحدٌ بعينه ذاتاً في ممر الزمان كله لكنه متغيرٌ اعتباراً من حيث يكون هنا وهناك وهذا التغير هو الحركة وكذا سيلان الآن فانه بحسب تغيره اعتباراً هو الزمان . ولما

السرمدية فانها تستمر واحدةً بعينها ذاتاً واعتباراً . فإذا ليست نفس الآن الزماني وعلى الثالث بانه كما ان السرمدية هي المقدار الخاص للوجود القار كذلك الزمان هو المقدار الخاص للحركة فإذا بحسبها يكون وجودها ما بعيداً عن قرار الوجود وخاصاً

للتغير يكون بعيداً عن السرمدية وخاصاً للزمان . فإذا وجود الاشياء الفاسدة لكونه متغيراً ليس بتقدر بالسرمدية بل بالزمان لان الزمان ليس مقدراً لما يتغير بالفعل فقط بل لما يقبل التغير ايضاً فإذا ليس مقدراً للحركة فقط بل للسكون ايضاً في ما من شأنه ان يتحرك وليس يتحرك

الفصل الخامس

في الفرق بين الدهر والزمان

يُنْخَطِئُ إِلَى الْخَامِسِ بِأَن يُقَالَ : يَظْهَرُ أَنَّ الدَّهْرَ لَيْسَ مِثْلًا لِلزَّمَانِ فَقَدْ قَالَ
أَوْغُسْطِينُوسُ فِي شَرْحِ تِلْكَ بِالْمَعْنَى الْخَرَفِيُّ كَ ٨ ب ٢٠ و ٢٢ و ٢٣ أ إِنَّ اللَّهَ يَحْرُكُ
الْخَالِيقَةَ الْإِرْوَاحِيَّةَ بِالزَّمَانِ . وَالدَّهْرُ يُقَالُ أَنَّهُ مَقْدَارُ الْجَوَاهِرِ الْإِرْوَاحِيَّةِ . فَإِذَا لَيْسَ
يُفْتَرِقُ الزَّمَانُ عَنِ الدَّهْرِ

٢ وَأَيْضًا مِنْ حَقِيقَةِ الزَّمَانِ أَن يَكُونَ فِيهِ مُتَقَدِّمٌ وَمُتَأَخِّرٌ وَمِنْ حَقِيقَةِ السَّرْمَدِيَّةِ
أَن تَكُونَ كُلُّهَا مَعًا كَمَا مَرَّ فِي ف ١ . وَالدَّهْرُ لَيْسَ هُوَ السَّرْمَدِيَّةُ فَقَدْ قِيلَ فِي سِي ١
أَنَّ الْحِكْمَةَ السَّرْمَدِيَّةَ قَبْلَ الدَّهْرِ . فَإِذَا لَيْسَ مَوْجُودًا كُلُّهُ مَعًا بَلْ فِيهِ مُتَقَدِّمٌ وَمُتَأَخِّرٌ
وَهَذَا شَأْنُ الزَّمَانِ

٣ وَأَيْضًا لَوْلَمْ يَكُنْ فِي الدَّهْرِ مُتَقَدِّمٌ وَمُتَأَخِّرٌ لَمَا كَانَ فَرْقٌ بَيْنَ أَنَّ الدَّهْرِيَّاتِ
كَائِنَةٌ أَوْ كَانَتْ أَوْ سَكُنَتْ فَإِذَا لَمَا كَانَ يُسْتَحِيلُ أَنَّهَا لَمْ تَكُنْ يَلِزَمُ اسْتِحَالَةُ أَنَّهَا لَنْ
تَكُونَ وَهَذَا بَاطِلٌ لِأَنَّ اللَّهَ يَقْدِرُ أَنْ يَرُدَّهَا إِلَى الْعَدَمِ

٤ وَأَيْضًا لَمَا كَانَ دَوَامُ الدَّهْرِيَّاتِ غَيْرَ مُتِمِّهِ مِنْ جِهَةِ بَعْدِ فَلَوْ كَانَ الدَّهْرُ
مَوْجُودًا كُلُّهُ مَعًا يَلِزَمُ كَوْنُ بَعْضِ الْخُلُوقَاتِ غَيْرِ مُتِمِّهِ بِالْفِعْلِ وَهَذَا مُحَالٌ . فَإِذَا لَيْسَ
يُفْتَرِقُ الدَّهْرُ عَنِ الزَّمَانِ

لَكِنْ يَعَارِضُ ذَلِكَ قَوْلُ بُولِيسْيُوسِ فِي كِتَابِ التَّعْزِيَةِ ٣ قَص ٩ « الَّذِي تَأْمُرُ
أَن يَصْدُرَ الزَّمَانُ عَنِ الدَّهْرِ »

وَالْجَوَابُ أَنَّ يُقَالُ أَنَّ الدَّهْرَ يَفْتَرِقُ عَنِ الزَّمَانِ وَعَنِ السَّرْمَدِيَّةِ كَوَاسِطَةٍ يَنْشِئُهَا
وَوِجْهَ الْفَرْقِ بَيْنَ هَذِهِ الثَّلَاثَةِ مِنْهُمْ مَنْ جَعَلَهُ أَنَّ السَّرْمَدِيَّةَ لَيْسَ لَهَا أَوَّلٌ وَلَا آخِرٌ
وَالدَّهْرُ لَهُ أَوَّلٌ لَا آخِرَ وَالزَّمَانُ لَهُ أَوَّلٌ وَآخِرٌ . أَلَا أَنَّ هَذَا الْفَرْقَ عَرَضِيٌّ كَمَا مَرَّ فِي
الْفَصْلِ الْأَوَّلِ لِأَنَّهُ عَلَى فَرَضِ أَنَّ الدَّهْرِيَّاتِ لَمْ تَزَلْ وَلَنْ تَزَالَ كَمَا ذَهَبَ جَمَاعَةُ

اوانها ثلاثى ذات حين مما هو مقدور لله لا يزال الدهر مع ذلك متنازلاً عن
السرمدية والزمان . ومنهم من جعله بان السرمدية ليس فيها متقدم ومتأخر
والزمان فيه متقدم ومتأخر مع تجدد ونقادم والدهر فيه متقدم ومتأخر من
دون تجدد ونقادم . الا ان في هذا القول تناقضاً وهو واضح اذا اعتبر التجدد
والنقادم من جهة المقدار لانه لما كان المتقدم والتأخر في الدوام لا يجوز اجتماعهما
معاً فلو كان في الدهر متقدم ومتأخر لوجب انه اذا نقضى جزء متقدم منه يخلفه
من جديد جزء متأخر وهكذا يكون التجدد في الدهر كما في الزمان . ولذا اعتبرنا من
جهة المتغيرات يلزم ايضاً محال لان الشيء الزماني انما يتقادم بالزمان من طريق ان
له وجوداً متغيراً والمتقدم والمتأخر انما يحصلان في المقدار من طريق تغير المقدار كما
يتضح من قول الفيلسوف في الطبيعيات ك ٤ م ١١٠ و ١١٧ فاذا لم يكن الدهري
متقدماً ولا متجدياً فماذا كان الا لان وجوده غير متغير فلا يكون في مقداره متقدم
ومتأخر — فالحق اذاً ان يقال لما كانت السرمدية مقداراً للوجود انما كان بعد
شيء عنها بحسب بعده عن قرار الوجود . ومن الاشياء ما يبعد عن قرار الوجود
بحيث يكون وجوده موضوع التغير او دائماً بالتغير وهذا يتقدر بالزمان كالحركة
مطلقاً ووجود جميع الفاسدت . ومنها ما هو اقل بعداً عن قرار الوجود لان وجوده
ليس قائماً بالتغير ولا موضوعاً له الا ان فيه تغيراً مقارناً له بالنقل او بالقوة كما يتضح في
الاجرام السماوية التي ليس وجودها لذاتي متغيراً لكن يقارنه تغير من جهة
المكان وفي الملائكة الذين ليس وجودهم متغيراً بالنظر الى طبيعتهم لكن يقارنه تغير
من جهة الانتخاب وتغير في التصورات والانتعالات والامكنة على حسب حالهم
ولذا كانت هذه الاشياء متقدرة بالدهر الذي هو واسطة بين السرمدية والزمان .
واما الوجود المتقدر بالسرمدية فليس متغيراً ولا مقارناً لتغير . وعلى هذا فالزمان فيه
متقدم ومتأخر والدهر ليس فيه متقدم ومتأخر لكن يمكن مقارنتهما له والسرمدية

ليس فيها متقدم ومتأخر ولا تحتلهما معاً
إذا جيب على الاول بان الحلوقات الروحانية تتقدم بالزمان من جهة الانفعالات
والتصورات لمتعاقبة وبناء على ذلك قال لوعسطينوس في الموضع المذكور ب ٢٠
ان التحرك بالزمان هو التحرك بالانفعالات واما من جهة وجودها الطبيعي فتتقدم
بالدهر واما من جهة رؤية المجد فتشارك في السرمدية
وعلى الثاني بان الدهر موجود كله معاً وهو مع ذلك مغاير للسرمدية لاحتماله
معه المتقدم والمتأخر

وعلى الثالث بان وجود الملاك ليس فيه فرق بين الماضي والمستقبل باعتباره في
حد ذاته بل باعتبار ما يقارنه من التغيرات فقط واما قولنا الملاك كائن أو كان او
سيكون فالتيقن في بين ذلك انما هي بحسب تصور عقولنا الذي يتصور وجود
الملاك بالنقيض الى اجزاء الزمان المختلفة. ومتى قال ان الملاك كائن أو كان فانه
يفترض شيئاً يعذر معه نقيضه على القدرة الالهية واما متى قال انه سيكون فلم يفترض
بعد شيئاً. فاذا كان وجود الملاك ولا وجوده خاصيتين للقدرة الالهية كان في
مقدور الله مطلقاً ان يجعل ان وجود الملاك لن يكون لكنه ليس في مقدوره ان
يجعل انه لا يكون حال كونه اوانه لم يكن بعد ان كان

وعلى الرابع بان دوام الدهر غير متناه لانه ليس يتحدد بالزمان. ولا استحالة في
كون شيء مخلوق غير متناه بمعنى كونه غير متحدد بشيء آخر

الفصل السادس

هل يوجد دهر واحد فقط

بُخِطِلَ الى السادس بان يقال : يظهر انه ليس يوجد دهر واحد فقط فقد قيل
في كتاب عزرا الغير للثبوت ٣ ب ٤ « ان عظمة الدهور وقدرتها لديك يارب »
٢ وايضاً ان لاجناس المختلفة لها مقادير مختلفة. ومن الدهريات ما هو من جنس

الجسمانيات وهو الاجرام السماوية ومنها ما هو من جنس الجواهر الروحانية وهو الملائكة. فاذا ليس يوجد دهر واحد فقط

٣ وايضاً لما كان الدهر اسماً للدوام فما له دهر واحد له دوام واحد. لكنه ليس لجميع الدهريات دوام واحد فان بعضها يتبدى وجوده بعد الآخر كما هو واضح جداً في النفوس الانسانية. فاذا ليس يوجد دهر واحد فقط

٤ وايضاً ان الاشياء التي ليس تتعلق كل منها بالآخر نيس لدوامها مقدار واحد في ما يظهر ولذا يظهر ان لجميع الزمانيات زماناً واحداً لان جميع الحركات معلولة على نفعي ما للحركة الأولى التي هي اول ما يتقدر بالزمان. والدهريات ليس تتعلق كل منها بالآخر اذ ليس احد الملائكة علّة للآخر. فاذا ليس يوجد دهر واحد فقط

لكن يعارض ذلك ان الدهر ايسر من الزمان وقرب منه الى السرمدية. والزمان واحد فقط. فاذا بالاولى ان يكون الدهر كذلك

والجواب ان يقال ان في هذه المسئلة قولين فمن الناس من يقول بدهر واحد فقط ومنهم من يقول بدهور كثيرة. ولعرفة اني هذين القولين احق لا بد من ملاحظة علّة وحدة الزمان اذ انما تدعى الى معرفة لروحانيات بالجسمانيات فذهب جماعة الى ان لجميع الزمانيات زماناً واحداً بسبب ان لجميع المعداد عدداً واحداً اذ الزمان عدد كما قال الفيلسوف في الطبيعيات ٤ م ١٠١ لكن هذا قاصر لان الزمان ليس عدداً مجرداً من المعداد بل موجوداً في المعداد والآن يمكن متصلاً لان حصول الاتصال في عشر اذرع من الخيط ليس من العدد بل من المعداد. والمعد الموجود في المعداد ليس واحداً بعينه في الجميع بل يختلف باختلاف المعدادات — ولذا علل آخرون وحدة الزمان بوحدة انسرمدية التي هي مبدأ كل دوام وعلى هذا تكون جميع الدوامات واحداً من جهة مبدئها ومتكثرة من جهة اختلاف

الاشياء التي تقبل الدوام بتأثير المبدأ الأول - وعلمها غيرهم بالمحلولي الاولى التي هي الموضوع الاول للحركة المتقدرة بالزمان - لكن كلا هذين التعليين قاصر في ما يظهر لان الاشياء التي هي واحد بالبدأ اول الموضوع ولا سيما البعيد ليست واحداً مطلقاً بل من وجه. فالحق اذاً ان علة وحدة الزمان هي وحدة الحركة الأولى التي لكونها في غاية البساطة يتقدر بها سائر ما عداهما من الحركات كما في الالهيات كـ ١٠ م ٤ فاذاً على هذا ليست نسبة الزمان الى تلك الحركة نسبة المقدار الى المتقدر فقط بل نسبة العرض الى المحل ايضاً وهكذا فهو يستفيد الوحدة منها. واما سائر الحركات فبسته اليها نسبة المقدار الى المتقدر فقط. فهو اذاً ليس بتعدد الحواجز ان يتقدر اشياء كثيرة بمقدار واحد مفارق - اذا تمهد ذلك فاعلم ان في الجواهر الروحانية قولين فمن قائل بانها صدرت عن الله على نوع من المساواة كلها كما قال اوريجانوس في كتاب المبادئ ١ ب ٨ او كثير منها كاذب جماعته. ومن قائل بان جميع الجواهر الروحانية صدرت عن الله على تفاوت ما في الدرجات والمرتبات وهذا يشعر به مذهب ديونيسيوس الذي قال في مراتب السلطة السماوية ب ١٠ ان في الجواهر الروحانية جواهر اولى ومتوسطة واخيرة حتى في المرتبة الواحدة من الملائكة - فاذاً قضية المذهب الاول انه يوجد دهور متكثرة تحسب تكثر الدهريات الأولى المتساوية وقضية المذهب الثاني انه يوجد دهر واحد فقط لانه لما كان كل شيء يتقدر بما هو الغاية في البساطة في جنسه كما في الالهيات كـ ١٠ م ٤ وجب ان يتقدر وجود جميع الدهريات بوجود الدهري الأول الذي بساطته على قدر تقدمه. واذاً كان المذهب الثاني هو الحق على ما سيأتي بيانه في مب ٤٧ ف ٢ نسلم الآن انه يوجد دهر واحد فقط

اذاً اجب على الاول بان الدهر قد يطلق احياناً ويراد به القرن وهو مدة دوام شيء ما وبهذا الاعتبار يقال دهور كثيرة كما يقال قرون كثيرة

وعلى الثاني بأن الأجرام السماوية والروحانيات وإن اختلفت في جنس الطبيعة
إلا أنها تتفق في أن لها وجوداً غير متغير وبهذا الاعتبار نتقدر بالدهر
وعلى الثالث بأن الزمانيات أيضاً لا تبدى كلها معاً ومع ذلك فإن لها جميعاً زماناً
واحداً باعتبار الزماني الأول الذي يتقدر بالزمان وكذا الدهريات لها جميعاً دهر
واحداً باعتبار الدهري الأول وإن لم تبدى كلها معاً
وعلى الرابع بأن نتقدر بعض الأشياء بشيء واحد لا يقتضي أن يكون ذلك الواحد
علة جميع تلك الأشياء بل أن يكون أبسطها



المبحث الحادي عشر

في وحدانية الله - وفيه أربعة فصول

بعد الفراغ مما تقدم ينبغي النظر في الوحدانية الإلهية والبحث في ذلك ينور على أربع مسائل
١ - هل يزيد الواحد شيئاً على الموجود - ٢ - هل الواحد والكثير متباينان - ٣ - هل الله
واحد - ٤ - هل الله في غاية الوحدانية

الفصل الأول

هل يزيد الواحد شيئاً على الموجود

يُخطئ إلى الأول بأن يُقال : يظهر أن الواحد يزيد شيئاً على الموجود لأن كل
ما يوجد في جنس معين فهو يحصل عن زيادة على الموجود الذي يتم جميع الاجناس
لكن الواحد موجود في جنس معين لأنه مبدأ العدد الذي هو نوع لكم . فإذا
الواحد يزيد شيئاً على الموجود

٢ وايضاً ما ينقسم إليه شيء عام فهو يحصل عن زيادة على ذلك العام . والموجود
ينقسم إلى واحد كثير . فإذا الواحد يزيد شيئاً على الموجود

٣ وايضاً لو كان الواحد لا يزيد شيئاً على الموجود لما كان فرقاً بين قولنا واحد وقولنا موجود. لكن قولنا: موجود موجود: هنتر فيلزم ان يكون قولنا: موجود واحد: هنتر وهذا باطل. فإذا الواحد يزيد على الموجود

لكن يعارض ذلك قول ديونيسيوس في الباب الاخير من كتاب الاسماء الالهية «ليس في الموجودات شي غير مشترك في الواحد» ولو كان الواحد يزيد على الموجود شيئاً يقيده لما كان الامر كذلك. فإذا الواحد ليس يحصل عن زيادة على الموجود

والجواب ان يقال ان الواحد ليس يزيد على الموجود شيئاً ثبوتياً بل في القسمة فقط اذ ليس المراد بالواحد الوجود الغير المنقسم ومن هذا يظهر ان الواحد مساوٍ للموجود لان كل موجود فهو إما بسيط أو مركب فما كان بسيطاً فليس منقسماً لا بالفعل ولا بقوة وما كان مركباً فليس له وجود ما دامت اجزأه متفاصلة بل بعد ان تقوم وتركبه وبذلك يتضح ان وجود كل شي قائم بعدم الانقسام ولذا كان كل شي كما يحفظ وجوده يحفظ وحدته

إذا اجيب على الاول بان بعضاً توهموا ان الواحد المساوٍ للموجود هو نفس الواحد الذي هو مبدأ العدد فافترقوا في ما ينتم الى مذاهب متضاربة فان فيثاغورس وافلاطون لما وجدوا ان الواحد المساوٍ للموجود ليس يزيد شيئاً ثبوتياً على الموجود بل يدل على جوهر الوجود من حيث هو غير منقسم اعتبروا ان هذا ايضاً حكم الواحد الذي هو مبدأ العدد ولما كان العددي تركب من الوحدات ظناً ان الاعداد هي جواهر جميع الموجودات. وبكسر ذلك ابن سينا فانه لما لاحظ ان الواحد الذي هو مبدأ العدد يزيد شيئاً ثبوتياً على جوهر الموجود (والا لم يكن للعددي المركب من الوحدات نوعاً لكم) فتن ان الواحد المساوٍ للموجود يزيد شيئاً ثبوتياً على جوهر الموجود كما يزيد الايض على الانسان. لكن هذا بين البطلان

لان كل شي واحد بمجهره اذ لو كان كل شي واحداً بشي آخر لكان هذا
الشيء الآخر ايضاً واحداً ولو كان واحداً بشي آخر ايضاً لتسلسل الى غير النهاية .
فاذا يجب الوقوف عند الاول وهكذا يجب انقول بان الواحد المساوق للموجود
ليس يزيد شيئاً ثبوتياً على الموجود ولما الواحد الذي هو مبدأ العدد فيزيد على
الموجود شيئاً خاصاً بجنس الكم

وعلى الثاني بانه لا مانع من ان يكون ما هو منقسم بوجه غير منقسم بوجه آخر
كان ما هو منقسم بالعدد غير منقسم بالتنوع . وهكذا يحدث ان يكون شي واحد
بوجه وكثيراً بوجه آخر الا انه اذا كان غير منقسم مطلقاً لانه غير منقسم من
جهة ما يختص بماهيته وان كان منقسماً من جهة ما هو خارج عنها كأن يكون
واحداً بالحل وكثيراً بالأعراض او لانه غير منقسم بالفعل ومنقسم بالقوة كأن
يكون واحداً بالكل وكثيراً بالاجزاء كان واحداً مطلقاً وكثيراً من وجه . وبمعكس
ذلك اذا كان شي غير منقسم من وجه ومنقسماً مطلقاً كما لو كان منقسماً في
المادة وغير منقسم في الذهن او في البدأ او نعله كان كثيراً مطلقاً وواحداً من
وجه كالاشياء التي هي كثير بالعدد وواحد بتنوع او بالبدأ . فالموجود اذن ينقسم
الى واحد وكثير اي الى واحد مطلقاً وكثير من وجه لان الكثرة ايضاً لا تندرج
في الموجود ما لم تكن مندرجة على نحو ما في الواحد فقد قال ديونيسيوس في
الباب الاخير من الاسماء الالهية انه ليس من كثرة غير مشتركة في الواحد بل ان
ما هو كثير بالاجزاء فهو واحد بالكل وما هو كثير بالأعراض فهو واحد بالحل
وما هو كثير بالعدد فهو واحد بالتنوع وما هو كثير بالانواع فهو واحد بالجنس وما
هو كثير بالصدورات فهو واحد بالبدأ

وعلى الثالث بانه لئلا لا يكون قولنا : موجود واحد : هتراً لان الواحد يزيد على
الموجود امراً اعتبارياً

الفصل الثاني

هل الواحد والكثير متقابلان

يُخطئ الى الثاني بان يقال: يظهر ان الواحد والكثير ليسا متقابلين اذ ليس يُمكن مقابل على مقابله. وكلُّ كثرة في واحد من وجه كما يتضح مما مرَّ في الفصل الآنف. فاذا ليس الواحدُ مقابلًا للكثرة

٢ وايضاً ليس يتقومُ مقابلٌ من مقابله. والواحد يُقومُ بكثرة. فاذا ليس مقابلًا لها
٣ وايضاً ان الواحد انما يقابله الواحد وما الكثير فيقابله القليل. فاذا ليس يقابله الواحد

٤ وايضاً لو كان الواحد مقابلًا للكثرة لكانت مقابلة له مقابلة غير المنقسم للمنقسم وهكذا تكون مقابلة له مقابلة لعدم الملكة وهذا خلف في ما يظهر للزوم تأخر الواحد عن الكثرة ولخذه في حدٍّ ومع ان الواحد يُؤخذ في حد الكثرة فيلزم الدور في الحد وهذا خلف. فاذا ليس الواحد والكثير متقابلين
لكن يعارض ذلك ان الاشياء للثباتية المتقابلة في ما بينها. وحقيقة الواحد قائمة بعدم الانقسام وحقيقة الكثرة تتضمن الانقسام. فاذا الواحد والكثير متقابلان

والجواب ان يقال ان الواحد يقابل الكثير لكن ليس على نحو واحد فان الواحد الذي هو مبدأ العدد يقابل الكثرة التي هي: عدد مقابلة لعدد المتقدر لان الواحد متضمن حقيقة المتدار الاول والعدد هو الكثرة المتقدرة بل واحد كما يتضح من قول ارسطو في الالهيات ١٠ م ٢ وما الواحد المساوق للموجود فيقابل الكثرة على طريق العدم مقابلة غير المنقسم للمنقسم

اذا اجيب على الاول بانه ما من عدم يرفع الوجود بالكلية لان العدم سلب عن المحل القابل كما قد انبلسوف في لواحق القولات في باب الثقبالات وفي الالهيات

لعدمه إلا أن كل علم مع ذلك يرفع وجوداً ما ولذا فالوجود باعتبار عموميه يعرض فيه أن يكون عدم الموجود واقعاً في الموجود مما ليس يعرض في أعلم الصور الخاصة كالصبر أو اليأس أو نحوهما. وكل الموجود في ذلك الواحد والخير للساوقان للموجود لأن عدم الخير يكون في خير ما وكذا عدم الوحدة يكون في واحد ما ومن هنا يحدث أن تكون الكثرة واحداً ما والشرّ خيراً ما واللاموجود موجوداً ما وليس في هذا مع ذلك حمل المقابل على المقابل إذ أن أحد الأمرين هو على الإطلاق والآخر من وجهه فإن ما هو موجود من وجهه كأن يكون موجوداً بالقوة فهو لا موجود مطلقاً أي بالفعل أو ما هو موجود مطلقاً في جنس الجوهر فهو لا موجود من وجهه بالنظر إلى وجود ما عرضي. فكذلك إذا ما هو خير من وجهه فهو شرّ مطلقاً أو بالعكس وكذا ما هو واحد مطلقاً فهو كثير من وجهه وبالعكس

وعلى الثاني بأن الكل ضربان متجانس وهو ما يتركب من أجزاء متشابهة الطابع وغير متجانس وهو ما يتركب من أجزاء مختلفة الطابع فالكل المتجانس يقوم من أجزاء لها نفس صورته كما أن كل جزء من السهم جزء من السهم وهذا شأن المتصل في تقوم من أجزائه والكل الغير المتجانس ليس لجزء من أجزائه نفس صورته إذ ليس جزء من أجزاء البيت بيتاً ولا جزء من أجزاء الإنسان إنساناً وهذا الكل هو الكثرة فإذا من حيث أنه ليس لجزء من أجزائه صورة الكثرة كانت الكثرة مركبة من الوحدات كما يتركب البيت من اللابوت لا بمعنى أن الوحدة تقوم الكثرة من جهة ما فيها من اعتبار عدم الانقسام الذي به تقابل الكثرة بل من جهة ما لها من الوجودية كما أن أجزاء البيت تقوم البيت بما هي أجسام لا بما هي لايبوت وعلى الثالث بأن الكثير له اعتباران الأول على الإطلاق وبهذا الاعتبار يقابل الواحد والثاني من حيث تضمن زيادة ما وبهذا الاعتبار يقابل القليل فالاثنتان كثير بالاعتبار الأول لا الثاني

وعلى الرابع بان الواحد يقابل الكثير على طريق المدم من حيث ان من حقيقة الكثير ان يكون منقسماً وهذا موجب لكون القسمة سابقة على الوحدة لابطالها بل بحسب اعتبار تصورنا لاننا نتصور البسائط بالمركبات ولهذا نخذ النقطة بانها ما لا يجرأ او بانها مبدأ الخط. ولما الكثرة في متأخرة بالاعتبار ايضا عن الواحد لاننا لا نتعلل ان للنقشات متضمنة حقيقة الكثرة الا بنسبتنا الوحدة الى كل منها ولذا يؤخذ الواحد في حد الكثرة ولا تؤخذ الكثرة في حد الواحد. والقسمة انما تقع في تصور العقل من طريق نفي للوجود بحيث ان الذي يقع في تصور العقل هو اولاً الموجود ثم ان هذا الموجود غير ذاك وهذا هو القسمة ثم الواحد ثم الكثرة

الفصل الثالث

هل الله واحد

يُتَخَصَّمُ الى الثالث بان يقال : يظهر ان الله ليس واحداً فقد قيل في اكور ٨: ٥ «قد وجد كذلك آلهة كثيرون وارباب كثيرون»

٢ وايضاً ان الواحد الذي هو مبدأ العدد لا يجوز حمله على الله اذ ليس يحتمل كم على الله وكذا لا يجوز ان يحتمل عليه الواحد للساق للوجود لانه يتضمن عدماً وكل عدم فهو نقص والنقص ليس يليق بالله. فاذا ليس ينبغي القول بان الله واحد لكن يعارض ذلك قوله في تث ٦: ٤ «اسمع يا اسرائيل ان الرب الهنا الله واحد»

والجواب ان يقال ان كون الله واحداً ثابت من ثلاثة امور - اما اولاً فمن بساطته فواضح ان ما به شيء شخصي ذلك الشيء لا يجوز صدقه بحال على كثيرين لان ما به سقراط انسان يجوز صدقه على كثيرين اما ما هو به هذا الانسان فلا يجوز صدقه الا على واحد فقط فاذا لو كان سقراط انساناً بما هو به هذا الانسان لامتنع وجود ناس كثيرين كما يمتنع وجود سقراطين كثيرين على ان الامر كذلك في

الله لانه نفس طبيعته كما مر تحقيقه في مب ٣ ف ٣ فهو اذن بشي ٤ ووحيد الله وهذا
 الاله ٥ . فاذا يستحيل وجود آلهة كثيرين - واما ثانياً فمن عدم تنامي كماله فقد اسلفنا
 في مب ٤ ف ٢ ان الله مشتمل في ذاته على كل كمال الوجود فلو كان آلهة
 كثيرون لوجب ان يتمايزوا في ما ينتم فيصدق على الواحد شي ٦ ليس يصدق
 على الآخر ولو كان الامر كذلك لكان احدهم عادماً كمالاً ما وهكذا من يكون
 فيه عدم فليس كاملاً على الاطلاق . فاذا يستحيل وجود آلهة كثيرين ولذا
 فلاسفة المتقدمون لما الزم الحق فقالوا ببطلان غير متناه قالوا ببطلان واحد فقط -
 واما ثالثاً فمن وحدة العالم فانه يرى ان جميع الكائنات مرتبة بينها لارتفاع بعضها
 وبعض والامور انتبائية لا يمكن انتفاها في ترتيب واحد ما لم تكن مرتبة من واحد لان
 سوق الكثير الى ترتيب واحد بواحد اولى منه بكثير اذ الواحد علة للواحد بالذات
 واما الكثير فليس علة للواحد الا بالعرض اي من حيث هو واحد من وجه ما .
 فذاً لما كان الشيء الاول غاية في الكمال ولولا بالذات بالعرض وجب ان يكون
 الاول السائق لجميع الاشياء الى ترتيب واحد وواحداً فقط وهذا هو الله
 اذا اجيب على الاول بانه يقال آلهة كثيرون بحسب ضلال بعض الناس
 انذين كانوا يعبدون آلهة كثيرين معتقدين ان النكواكب السيارة وغيرها من
 الشجر او كلاً من قسام العالم ايضاً آلهة ولما عقب الرسول ذلك بقوله « لكن لنا
 اله واحد »

وعلى الثاني بان الواحد من حيث هو مبدأ العدد ليس يحتمل على الله بل على ما
 وجوده في مادة فقط لان الواحد الذي هو مبدأ العدد من جنس الرياضيات
 التي وجودها في مادة وثابت مجرد عن المادة بالاعتبار . واما الواحد المسوق للموجود
 فهو شي ٦ الهى لا تعلق لوجوده بالمادة . والله وان لم يكن فيه عدم ما الا انه
 بحسب طريقة تصورنا ليس يعرف منا الا بطريق العدم والتنزيه وهكذا لا يتمتع

ان يُحَكَّم عليه بعضُ ما يقال بطريق العلم ككونه غير جسي وغير متناهٍ وكذا
يقال عليه انه واحد

الفصل الرابع حل الله في غاية الوجدانية

يُخطئ الى الرابع بان يقال : يظهر ان الله ليس في غاية الوجدانية لان الواحد
يقال باعتبار عدم الانقسام . والعلم لا يقبل الاكثر والاقل . فاذا ليس يقال على
الله انه اوجد من سائر الآحاد

٢ وايضاً يظهر ان ليس شيء غير منقسم باكثر مما ليس منقسماً بالفعل ولا
بالقوة كالنقطة والوحدة . ولذا يقال لشيء واحد من حيث هو غير منقسم . فاذا
ليس الله اوجد من النقطة والوحدة

٣ وايضاً ما هو خير بذاته فهو في غاية الخيرية فاذا ما هو واحد بذاته فهو في غاية
الوحدة . وكل موجود فهو واحد بذاته كما يتضح من قول الفيلسوف في الالميات
٤ م ١٠٠٠ . فاذا كل موجود فهو في غاية الوحدة . فاذا ليس الله اوجد من سائر
الموجودات

لكن يعارض ذلك قول برنردوس في كتاب للاحظة ه ب ٨ « ان وجدانية
الثالوث الالهي لها المقام الاعلى بين جميع الآحاد »

والجواب ان يقال لما كان الواحد هو الموجود الغير المنقسم كان لا بد ان يكون
شيء في غاية الوحدة من كونه في غاية الموجودية وفي غاية عدم الانقسام . وكلا
الامرين متحقق في الله لانه في غاية الموجودية اذ ليس له وجود محدود بطبيعة طارئة
عليه بل هو عين الوجود القائم بنفسه والغير المحلود من وجه وهو ايضاً في غاية
عدم الانقسام اذ ليس ينقسم بوجه من وجوه القسمة لافعل ولا قوة لانه بسيط
من جميع الوجوه كما مر تحقيقه في مب ٣ ف ٧ فاذا وافق ان الله في غاية الوجدانية

إذا أُجيب على الأول بأنه وإن كان المدم في حد ذاته لا يقبل الأكثر والأقل
الآن أنه من حيث أن مقابله يقبل ذلك نقال العدميات أيضاً بحسب الأكثر والأقل .
فإذا بحسبها يكون شيء أكثر أو أقل انقساماً بالفعل أو بالقوة أو غير منقسم بحال
يقال له أكثر أو أقل وحدة أو في غاية الوحدة

وعلى الثاني بأن النقطة والوحدة التي هي مبدأ العدم ليست في غاية الموجودية
إذ ليس وجودهما إلا في محل فأذا ليس شيء منها في غاية الوحدة لأنه كان المحل
ليس في غاية الوحدة بسبب تغاير العرض والمحل كذلك العرض أيضاً
وعلى الثالث بأنه وإن يكن كل موجوداً واحداً بجوهره إلا أن جواهر الأشياء
ليست متساوية في إصدار الوحدة لأن جوهر بعض الأشياء مركب من كثير
وجوهر بعضها غير مركب

المبحث الثاني عشر

في أن الله كيف يُعرف متى - وفيه ثلاثة عشر فصلاً

أذ قد نظرنا في ما تقدم في أن الله كيف هو في نفسه بقي النظر في أنه كيف هو في علمنا أي
كيف يُعرف من مخترقاته والمبحث في ذلك يدور على ثلاث عشرة مسألة - ١ هل ينتدر عقل
مخلوق أن يرى ذات الله - ٢ هل يرى العقل الذات الإلهية بمثال مخلوق - ٣ هل يمكن
روية الذات الإلهية بعين جسمية - ٤ هل في جوهر عقلي مخلوق كما في قوتو الطبيعية
على روية الذات الإلهية - ٥ هل ينتدر العقل المخلوق في روية الذات الإلهية إلى نور مخلوق
- ٦ في أن الذين يرون الذات الإلهية هل يتفاوتون في كمال رويتها - ٧ هل ينتدر عقل
مخلوق أن يحيط بالذات الإلهية - ٨ في أن العقل المخلوق الذي يرى الذات الإلهية هل يعرف
فيها جميع الأشياء - ٩ في أن الأشياء التي يعرفها هناك هل يعرفها بأشياء - ١٠ هل يعرف
دفعاً جميع ما يراه في الله - ١١ هل ينتدر إنسان في حال هذه الحجة أن يرى الذات الإلهية
- ١٢ هل ينتدر أن تعرف الله في هذه الحجة بالعقل الطبيعي - ١٣ هل يوجد في هذه الحجة
معرفة بالله بالهمة فوق معرفته بالعقل الطبيعي

الفصل الاول

هل يقتدر عقل مخلوق ان يرى الله بذاته

يُصَحِّحُ إِلَى الْأَوَّلِ بَأَن يُقَالَ : بظهوره ليس يقتدر عقل مخلوق ان يرى الله بذاته فقد كتب الذهبي الغم في خط ٤ ا على قول يوحنا ١ «الله لم يره أحد قط» ما نصه «ذلك الذي هو الله لم يره لا ملائكة ولا رساء الملائكة فضلاً عن الانبياء اذ كيف يقتدر ذو الطبع المخلوق على رؤية ما ليس مخلوقاً» وقال ديونيسيوس ايضاً في كلامه على الله في الاسماء الالهية ب ١ «ليس يتاله شعور ولا خيال ولا رأي ولا عقل ولا علم»

٢ وايضاً كل غير متناه فهو من حيث هو كذلك مجهول . والله غير متناه كما مر تحقيقه في مب ٧ ف ١ فهو اذن مجهول في حد نفسه

٣ وايضاً ان العقل المخلوق لا تتعلق معرفته الا بالموجودات لان اول ما يقع في تصور العقل هو الموجود والله ليس موجوداً بل فوق الموجودات كما قال ديونيسيوس في الاسماء الالهية ب ١ و ٢ . فهو اذن ليس معقولاً بل فوق كل عقل

٤ وايضاً لا بد من وجود معادلة ما بين العارف والمعرف اذ المعروف كالل للعارف . ولا معادلة بين العقل المخلوق والله فان بينهما بوناً غير متناه . فاذا ليس يقتدر العقل المخلوق ان يرى ذات الله

لكن يعارض ذلك قوله في ١ يو ٣ : ٢ «ستعاينه كما هو»

والجواب ان يقال لما كان كل شيء معرفاً بحسب كونه موجوداً بالفعل كان الله الذي هو فعل صرف لا يخالطه قوة معرفاً في حد نفسه غاية المعرفة . وما كان في حد نفسه معرفاً غاية المعرفة فليس معرفاً لبعض العقول بسبب مجاوزة العقل لطور العقل كما ان الشمس التي في غاية المنظورية لا يمكن ان تُنظر من الخشاش بسبب زيادة نورها . وقد اعتبر بعض هنا فذهبوا الى انه ليس يمكن لعقل مخلوق

ان يرى ذات الله لكن هذا غير صحيح . لانه لما كانت سعادة الإنسان القصورى قائمة بفعله الأعلى وهو فعل العقل فلزم يكن ممكناً للعقل المخلوق اصلاً ان يرى ذات الله فاما انه لن ينال السعادة اصلاً وان سعادته قائمة بغير الله وهذا غريب عن الايمان لان الكمال الأقصى للطبيعة الناطقة قائم بما هو مبدأ وجودها لان كل شيء مكمل على قدر ما هو قريب من مبدئه . وهو ايضاً غريب عن الصواب لان الانسان متى رأى معلولاً تشوق طبيعياً الى معرفة علته ومن هنا ينشأ التعجب في الناس . فإذا لو كان عقل الخليقة الناطقة لا يقتدر ان يدرك العلة الأولى للاشياء لبقى شوق الطبيعة على غير طاقي . فإذا ينبغي التسليم مطلقاً بان السعادة يرون ذات الله

إذا اجب على الاول بان الكلام في الشاهدين الموردين لهما هو على رتبة الاحاطة ولذا قدم ديونيسيوس على كلامه هذا بلا توسط قينه « ليس يحيط به أحد البتة وليس يناله شعور الخ والذهي الفم عقب كلامه المذكور بقوله « يريد بالرؤية هنا تعقل الآب والاحاطة به بغاية اليقين على قدر تعقل الابن والآب واحاطته به »

وعلى الثاني بان غير المنتهي الذي من جهة المادة الغير المستكملة بالصورة مجهول في حد نفسه لان كل معرفة فانما تحصل بالصورة . واما غير المنتهي الذي من جهة الصورة الغير المحددة بالمادة فهو في حد نفسه معلوم غاية العلم . والله انما هو غير متناه بهذا المعنى لا بالمعنى الاول كما يتضح مما مر في مب ٧ ف ١

وعلى الثالث بان الله ليس يقال له غير موجود بمعنى انه لا وجود له اصلاً بل لانه فوق كل موجود من حيث انه نفس وجوده فلا يلزم انه لا يمكن معرفته اصلاً بل انه يتجاوز كل معرفة اي انه لا يحاط به

وعلى الرابع بان المعادلة يقال على ضربين الاول نسبة كم الى آخر على وجه معين وبهذا المعنى كان المضاعف والثالث الانضاعف والمتساوي انواعاً للمعادلة .

والثاني نسبة شيء إلى آخر على أي وجه كان وبهذا المعنى يجوز أن تكون الخليفة معادلة لله من حيث أن لها إليه نسبة للملوك إلى العلة والقوة إلى الفعل . وعلى هذا فالمعل الخلق يمكن أن يكون معادلاً لمعرفة الله

الفصل الثاني

هل يرى العقل المخلوق ذات الله بشيء

يُخطئ إلى الثاني بأن يقال: يظهر أن العقل المخلوق يرى ذات الله بشيء فقد قيل في ١ يو ٣: ٢ «أنا نعلم أنه إذا ظهر نكون نحن أمثاله لأننا ستمانيه كما هو» ٢ وإيضاً قال أوغسطينوس في كتاب الثالث ٩ ب ١١ «متى عرفنا الله يحصل فينا شبه له»

٣ وإيضاً أن العقل بالفعل هو المعقول بالفعل كما أن الحس بالفعل هو المحسوس بالفعل وما ذاك إلا من حيث يصير شبه الشيء المحسوس صورةً للحس وشبه الشيء المعقول صورةً للعقل . فإذا كان العقل المخلوق يرى الله بالفعل فلا بد أن يراه بشيء ما

لكن يعارض ذلك قول أوغسطينوس في كتاب الثالث ١٥ ب ٩ «إن قول الرسول: الآن ننظر في مرآة على سبيل اللفظ: يحتمل أن يكون قد اراد فيه بالمرآة واللفظ الاشياء المناسبة لمعقل الله أي كانت» وروية الله بالذات ليست رويته باللفظ أو بالمرآة بل قسيمة لها . فإذا كانت الالهية لا ترى بشيء

والجواب أن يقال لا بد للروية الحسية والعقلية من امرين القوة الباصرة واتحاد البصر بالبصر اذ لا تحصل الروية بالفعل إلا بحصول المرئي على نحو من الانحاء في الراي . ويثبت في الجسمانيات أنه لا يمكن حصول المرئي في الرئي بهويته بل بشبهه فقط كما أن ما يوجد بالعين وتحصل به روية العجر بالفعل هو شبه العجر لا جوهره . اما اذا كان شيء واحد بعينه هو مبدأ القوة الباصرة وهو البصر فيجب أن يحصل

منه البصر على القوة الباصرة وعلى الصورة التي بها يبصر. وواضح أن الله هو
مبدع القوة العاقلة وأنه يمكن أن يرى من العقل ولما لم تكن القوة العاقلة التي
للخليقة هي ذات الله بقي أنها شبهة مشاركية له لكونه العقل الأول ولذلك ما يقال
للقوة العقلية التي للخليقة نور مقبول كأنما هو فرغ للنور الأول سواء حمل
ذلك على القوة الطبيعية أو على كمال زائد عليها من قبيل النعمة أو المجد. فإذا لا بد
لرؤية الله من شبه له من جهة القوة الباصرة به يقوى العقل على رؤيته تعالى. وأما
من جهة البصر الذي لا بد أن يحد على نحو ما بالبصر فلا يمكن رؤية ذات الله
بشبه مخلوق إما أولاً فلأنه ليس يمكن أصلاً معرفة الأمور العالية بأشياء الرتبة
السافلة على ما قال ديونيسيوس في الاسماء الالهية ب ١ كما ليس يمكن معرفة ذات
الشيء الغير الجسدي بمثال الجسم. فإذا بالأولى ليس يمكن رؤية ذات الله بمثال
مخلوق أي مثالي كان. وأما ثانياً فلأن ذات الله هي نفس وجوده كما نقرر في مب
٣ ف ٤ وهذا لا يمكن أن يصح في حق شيء من الصور المخلوقة. فإذا لا يمكن أن
تكون صورة مخلوقة شيئاً بمثل ذات الله للرأي. وإما ثالثاً فلأن الذات الالهية شيء
غير محصور حاي في نفسه على وجه اعلى لكل ما يمكن التعبير عنه وأدراكه من
العقل المخلوق وهذا لا يمكن أصلاً تمثيله بمثال مخلوق لأن كل صورة مخلوقة فهي
محدودة إلى حقيقة ما حقيقة الحكمة والقوة أو الوجود أو نحو ذلك. فإذا القول
بأن الله يرى بشبه قول بأن الذات الالهية لا ترى وهو باطل. فإذا ينبغي أن
يقال لا بد لرؤية ذات الله من شيء ما من جهة القوة الباصرة وهو نور المجد الالهي
الذي يقوى العقل على رؤية الله والذي إليه اشير بقوله في مر ٣٥: ١٠ «بنورك
نساين النور» الا انه لا يمكن رؤية ذات الله بشبه مخلوق بمثل الذات الالهية كما هي
في نفسها
إذا اجيب على الأول بأن الكلام في تلك الآفة على الشبه الحاصل بمشاركة

نور المجد

وعلى الثاني بان كلام اوغسطينوس هناك على معرفة الله التي يُحصل عليها في هذه الدنيا

وعلى الثالث بان الذات الالهية هي نفس وجودها فكما ان سائر الصور المعقولة التي ليست نفس وجودها تتحد بالعقل باعتبار وجود ما به تصوير العقل وتجعله بأفعل كذلك الذات الالهية تتحد بالعقل المخلوق جاعلة بنفسها العقل بالفعل عقلاً بالفعل

الفصل الثالث

هل يمكن رؤية ذات الله باعين جسمية

يُخطئ الى الثالث بان يُقال : يظهر انه يمكن رؤية ذات الله بآعين جسمية فقد قيل في ايوب ١٩: ٢٦ « في جسدي اعان الي » وفي ٤٢: ٥ « كنت قد سمعتك سمع الأذن إنما الان فيعني قد رأتك »

٢ وايضاً قل اوغسطينوس في الكتاب الاخير من مدينة الله ب ٢٩ « ستكون اذن تلك الاعين (يعني المجردة) من زيادة القوة لا بحيث تكون احد نظراً من الحيات ولنسور (لان هذه الحيوانات بالغة ما بلغت حدة بصرها لا تقدر ان ترى شيئاً غير الاجسام) بل بحيث ترى غير الجسمانيات ايضاً » وكل من يقدر ان يرى غير الجسمانيات فيقدر ان يترقى الى رؤية الله . فاذا العين المجردة تقدر ان ترى الله

٣ وايضاً ان الله يمكن ان يرى من الانسان رؤية وحمية فقد قيل في اش ١: ٦ رأيت السيد جالساً على عرش الآبة . ومنشأ الرؤية الوهمية الحسن لان الخيال حركة صادرة عن الحسن بالفعل كما في كتاب النفس ب ٣ م ١٦٠ فاذا يمكن ان يرى الله بالرؤية الحسية

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في كتابه الى بولينا في رؤية الله رسا ٤٧
ب ٩ «الله لم يره احد قط لاني هذه الحياة كما هو ولا في حياة الملائكة كهذه
الرؤيات للشاهدة بروية جسمية»

والجواب ان يقال يستحيل رؤية الله بحاسة البصر او غيرها من الشاعرا بقوة
جارجية حسية آية كانت لان كل قوة كذلك فهي فعل آلة جسمية كما سيأتي
في الفصل التالي وفي مب ٧٨ والفعل يكون معادلاً لما هو فعله . فإذا ليس يمكن
لجل هذه القوة ان تتعدى الجسديات . والله ليس في جسم كما مر بتحقيقه في مب
٣ ف ١ . فإذا لا تجوز عليه الرؤية لا بالحس ولا بالوهم بل بالعقل فقط

إذا اجيب على الاول بان ليس المراد بقوله «في جسدي اعين الهي» انه سيرى
الله بعين الجسد بل انه سيراه بعد القيامة وهو لابس الجسد . وكذا المراد بالعين في
قوله «اما الآن فعيني قد رأتك» عين العقل كما قال الرسول في افس ١ : ١٧ - ١٨
«يعطيكم روح الحكمة في معرفته . انارة عيون قلوبكم»

وعلى الثاني بان كلام اوغسطينوس هناك على سبيل المجت وشرطي بدليل قوله
قبله «اذن مستكون (اي الاعين نجمدة) ذات قوة أخرى اعظم جلتاً من هذه
إذا رؤيت بها تلك الطبيعة الغير الجسمية» الا انه قد جزم بذلك بقوله بعده «من
المحتمل كثيراً اننا سنرى حيث الأجرام العالوية التي في السماء الجديدة والارض
الجديدة بحيث نرى الله على غاية الجلاء حاضر في كل مكان ومدبراً جميع الكائنات
حتى الجسديات ايضاً لا كما بُعِر الآن غير منظورات الله اذ أدركت
بالبروات بل كما اننا متى ابصرنا من نعيش بينهم من الناس الاحياء المزاولين الحركات
الحويوية فلا نعتقد في الحال انهم احياء فقط بل نراهم كذلك ايضاً» وبهذا يتضح ان
مراده بذلك ان الاعين المجردة ستري الله كما ترى الان اعينا حياة حيي ما . والحياة
لا ترى بعين جسمية كالرئي بالذات بل كالحسوس بالعرض الذي ليس يترك

بالحسن بل يدرك مع الحسن حالاً بقوة أخرى . اما انه حالاً ترى تلك الاجسام تدرك
الحضرة الالهية منها بالعقل فممنشأه امران صفاء العقل وسطيع النور الالهي سيفي
الاجسام المتجددة

وعلى الثالث بانه في الرؤية الوهمية لا ترى ذات الله بل انما يتصكون في
الوهم صورة ممثلة لله في شبه ما على نحو ما توصف الالهيات في الكتاب الالهي
بالمحسوسات مجازاً

الفصل الرابع

هل يقتدر عقل مخلوق ان يرى الذات الالهية بقوة الطبيعية

يُخطئ الى الرابع بان يقال : يظهر ان عقلاً مخلوقاً يقتدر ان يرى الذات الالهية
بقوته الطبيعية فقد قال ديونيسيوس في الاسماء الالهية ب ٤ « الملاك حراً جليةً
صغيرة جداً مرسم فيها جمال الله كله على نحو ما » وكل شيء يرى حال رؤية
مراة - فاذا لما كان للملاك يعقل نفسه بقوة الطبيعية ظهر انه يعقل بها الذات
الالهية ايضاً

٢ وايضاً ما كان في غاية المنظورية فهو اقل منظورية لنا بسبب نقص بصرنا
الجسماني او العقلي لكن عقل الملاك ليس محتمل نقصاً فاذا لما كان الله في حد نفسه
في غاية المعقولة ظهر انه في غاية المعقولة للملاك . فاذا اذا كان الملاك يقتدر ان
يعقل بقوة الطبيعية للمعقولات الاخر فبالاولى ان يعقل بها الله

٣ وايضاً ان الحسن الجسسي ليس في قوته ان يترقى الى تعقل الجوهر الغير الجسسي
لانه فوق طبعه فلو كانت رؤية الله بذاته فائقة طبع كل عقل مخلوق لاستحال في
ما يظهر على كل عقل مخلوق التوصل الى رؤية ذات الله وهذا باطل كما ينضح ما
مر في ١ . فاذا يظهر ان رؤية الذات الالهية طبيعية للعقل المخلوق
لكن يعارض ذلك قول الرسول في رو ٦ : ٣٣ « موهبة الله هي الحياة الابدية »

والحيوة الأبدية قائمة بروية الذات الالهية صكوله في يو ١٧: ٣ هذه هي الحيوة
الأبدية أن يعرفوك انت الاله الحق وحك الخ فإذا العقل المخلوق انما يقتدر ان
يرى الذات الالهية بالنعمة لا بالطبع

والجواب ان يقال يستحيل ان عقلاً مخلوقاً يرى ذات الله بقوته الطبيعية لان المعرفة
تحدث بحسب حصول المعلوم في العارف. وللعرف يحصل في العارف بحسب
حال العارف. فإذا كل عارف فمعرفة بحسب حال طبعه فإذا انما كان حال وجود
شيء معروف متجاوزاً حال طبع العارف وجب ان يكون معرفة ذلك الشيء فوق
طبع ذلك العارف. والاشياء لما احوال متكثرة من الوجود فمنها ما لا وجود
لطبيعتها الا في مادة شخصية بينها وهو الجسائيات بلهها ومنها ما طبيعته قائمة بنفسها
لا في مادة وليس مع ذلك نفس وجوده بل حاصل على الوجود وهو الجواهر الغير
الجسمية التي نسميها ملائكة ومنها ما هو نفس وجوده القائم بنفسه وهذه الحال من
الوجود خاصة بالله وحده. فإذا ما ليس له وجود الا في مادة شخصية فمعرفة طبيعية
لنا لان نفسنا التي بها نعرف هي صورة مادة ولما مع ذلك قوتان داركتان احدهما
فعل آلة جسمية وهذه تعرف بطبعها الاشياء بحسب وجودها في المادة الشخصية
ولذا كان الحسن لا يدرك الا الجزئيات والثانية هي العقل الذي ليس فعلاً لا آلة
جسمية ولذا كان لنا من طبعنا ان ندرك بالعقل الطبايع التي ليس لها وجود الا في
مادة شخصية لكن لا بحسب وجودها في المادة الشخصية بل بحسب مجردة عنها
باعتبار العقل. فإذا لنا ان ندرك بالعقل هذه الاشياء بوجه كلي بما هو فوق
قوة الحسن. وإما العقل الملكي فانه يدرك بطبعه الطبايع الموجودة لا في مادة بما
يتقاصر عنه عقل النفس الانسانية في حال هذه الحيوة الحاضرة للتصلة فيها النفس
بالبدن. فيبقى اذا ان معرفة الوجود القائم بنفسه انما هي طبيعة للعقل الالهي وحده
وانها فائقة القوة الطبيعية لكل عقل مخلوق اذ ليس خليفة نفس وجودها بل كل

خليقة حاصلة على الوجود بالشاركة . فإذا ليس في قوة عقل مخلوق ان يرى الله بذاته الام حيث يتحد به الله بنعمته كمقول منه

إذا اجيب على الاول بان الطريق الطبيعي للملاك في معرفة الله اما هو ان يعرفه بشبه المنعكس فيه لكن معرفة الله بشبه مخلوق ليست معرفة ذات الله كما اسلفناه في ف ٢ فإذا ليس يلزم ان للملاك يقتدر ان يعرف ذات الله بقوته الطبيعية

وعلى الثاني بان عقل الملاك اما لا يكون فيه نقص اذا اعتبر النقص بالمعنى العدمي وهو خلوه عما من شأنه ان يكون له اما اذا اعتبر النقص بالمعنى السلبي فكل خليقة ناقصة بهذا المعنى بالنسبة الى الله ما دامت خالية عن ذلك السمو الذي فيه

وعلى الثالث بان حاسة البصر لكونها مادية محضة لا يمكن ترقبها اصلاً الى شيء مجرّد واما العقل الانساني او للكل فلكونه مترفعاً بطبعه عن المادة نوعاً من الترفع يمكن ان يتجاوز بالنعمة طبعه ويرتقي الى شيء : على يدل على ذلك ان البصر لا يمكن له اصلاً ان يدرك في حال التجريد ما يدركه في حال التاليف اذ لا يمكن له اصلاً ان يدرك الطبيعة الا متحصلة بمشخصاتها الخاصة . اما عقلنا فيمكن له ان يلاحظ في حال التجريد ما يدركه في حال التاليف لانه ولو أدرك الاشياء التي لها صورة في المادة الا انه يحل للركب اليهما ويلاحظ الصورة في نفسها . وكذا عقل الملاك فانه وان عرف بطبعه الوجود المؤلف في طبيعة ما الا انه بقدر مع ذلك ان يميز بعقله الوجود بأدراكه ان ذلك الشيء غير وجوده غير ولذا لما كان من شأن العقل المخلوق ان يدرك بطبعه الصورة المولدة والوجود المؤلف في حال التجريد بطريقة التحليل كان له ان يرتقي بالنعمة الى ادراك الجوهر المتفارق القائم بنفسه والوجود المتفارق القائم بنفسه

الفصل الخامس

هل يفتر العقل المخلوق في رؤية ذات الله الى نور مخلوق

يُخطئ الى الخامس بان يقال: يظهر ان العقل المخلوق ليس يفتر في رؤية ذات الله الى نور مخلوق لان ما كان من المحسوسات تيزاً بذاته فليس يفتر في رؤيته الى نور آخر فاذا كذلك الحال في المعقولات والله نور معقول فاذا ليس يرى بنور مخلوق

٢ وايضاً متى روي الله بواسطة فليس يرى بحقيقته وهو متى روي بنور مخلوق فانه يرى بواسطة فاذا ليس يرى بحقيقته

٣ وايضاً ما كان مخلوقاً فلا مانع ان يكون طبعياً لخليقة ما فلو كانت ذات الله ترى بنور مخلوق لأمكن ان يكون هذا النور طبعياً لخليقة ما فلا تكون تلك الخليفة مفتقرة في رؤية الله الى نور آخر وهذا محال فاذا ليس من الضرورة ان كل خليفة تقتضي لرؤيتها ذات الله نوراً زائداً

لكن يعارض ذلك قوله في مزه ١٠: ٣ «بنورك نعلم النور»

والجواب ان يقال كل ما يترقى الى ما فوق طبعه فيجب ان يستعد لذلك استعداداً يفوق طبعه كما أنه لو تعين على الموه ان يقبل صورة النار لوجب ان يستعد لهذه الصورة استعداداً ما ومتى رأى عقل مخلوق الله بحقيقته كانت حقيقة الله نفسها هي الصورة المعقولة للعقل فاذا لا بد ان يزداد له استعداد فائق طبعه ليرتقي الى هذه المنزلة العالية ولما لم يكن في قوة العقل المخلوق الطبيعية كفاً لرؤية ذات الله على ما مر تحقيقه في الفصل السابق وجب ان تزداد له بالنعمة الالهية قوة التعقل وهذه الزيادة في القوة العقلية نسبياً اثاره العقل كما يسمى المعقول نور الوضوء وهذا هو النور المراد في قوله في رو ١: ٢٣ «مجد الله انارها» اي جماعة القديسين المعانين بالله وهذا النور يصيرون مثلهن اي امثالاً لله كقوله في ١ يو ٣: ٢ «اذا ظهر نكون

نحن امثاله لا تأتئمانه كما هو»

إذا اجيب على الأول بان النور المخلوق ضروري لرؤية ذات الله ليس لان ذات الله تصير به معقولة فهي معقولة في نفسها بل لان العقل يصير به قادراً على الثقل على نحو ما تصير القوة اقوى بالملكة على الفعل كما ان النور الجسماني ايضاً ضروري في البصر الخارجي من حيث يجعل الوسط مشقاً بالتفصل حتى يمكن تحرُّكه من اللون

وعلى الثاني بان هذا النور ليس يُتَقَيَّ لرؤية ذات الله على انه شبه يرى الله فيه بل على انه كمال للعقل مقو له على رؤية الله ولذا يجوز ان يقال انه ليس واسطة يرى الله فيها بل بها وهذا ليس يمنع رؤية الله بغير توسط

وعلى الثالث بان الاستعداد لصورة النار لا يمكن ان يكون طبيعياً الا لاله صورة النار ولذا لا يمكن ان يكون نور المجد طبيعياً للخلقة الا اذا كانت ذات طبيعة الالهية وهذا محال لان الخلقة الناطقة تصير بهذا النور شبيهة بالله كما تقدم في جرم الفصل

الفصل السادس

في أن الذين يرون ذات الله هل يتفاوتون في كمال رؤيتيها

يتخطى الى السادس بان يقال: يظهر ان الذين يرون ذات الله لا يتفاوتون في كمال رؤيتيها فقد قيل في ١ يو ٣: ٢ «سماينه كما هو» والله هو على حال واحدة فهو اذن يرى من الجميع رؤية واحدة. فاذا ليس في رؤيته تفاوت

٢ وايضاً قال اوجسطينوس في ك ٨٣ مب ٣٢ «ليس يمكن ان يتفاوت كثير في تعقل شيء واحد» وجميع الذين يرون الله بحقيقته فانهم يتفعلون ذات الله لان الله يرى بالعقل لا بالحواس كما مر في ٣ فاذا الذين يرون الذات الالهية لا يتفاوتون في جلا رؤيتيها

٣ وايضاً ان الخوف في كمال رؤية مرتين يمكن حصوله من جهتين اما من جهة

الموضوع المرئي او من جهة قوة الرائي البصرية فيكون من جهة الموضوع بقبول الموضوع في الرائي على وجه اكل اي يشبه اكل وهذا لا عمل له هنا لان الله ليس يحضر للعقل الرائي ذاته بشبه بل بذاته . فاذا بقي انه لو تفاوت الرايون في كمال رؤيته لكان ذلك بحسب تفاوتهم في القوة العقلية وهكذا يلزم ان من كانت قوته العقلية اعلى طبعاً فانه يراه على وجه اجلى وهذا غير صحيح لان الناس قد وعدوا مساواة للملائكة في السعادة

لكن يمارض ذلك ان الحياة الابدية قائمة بروية الله كقوله في يو ١٧: ٣ هذه الحياة الابدية ان يعرفوك الآبة فلو كان الجميع يرون ذات الله في الحياة الابدية على السواء لكان الجميع على حال متساوية وهذا متنافي لقول الرسول في ا كور ١٥: ٤١ «لان نجماً يمتاز عن نجم في المجد»

والجواب ان يقال ان الذين يرون الله بذاته يتفاوتون في كمال رؤيته لكن هذا لا يكون بتفاوت شبه الله فيهم بان يكون في الواحد اكل منه في الآخر لان تلك الروية لن تكون بشبه كما اسلفناه في ف ٢ بل لما يكون بتفاوت القوة العقلية فيهم بان يكون عقل الواحد اقوى على روية الله من عقل الآخر . والقوة على روية الله ليست طبيعية للعقل بل لما تحصل له بنور المجد الذي يجعل العقل مثلاً نوعاً من التآله كما يتضح مما مر في الفصل السابق وعلى هذا فالعقل الاوفر اشتراكاً في نور المجد اكل روية الله وسيكون اوفر اشتراكاً في نور المجد من كان اوفر محبة اذ حبسا كانت المحبة اعظم كان الشوق اشد والشوق يوهل المشتاق ويمدّه على نحو ما الى قبول ما يشاققه . فاذا من كان اوفر محبة كان اكل روية الله واوفى سعادة اذا اجيب على الاول بان لفظ كما في قوله : سنابنه كما هو : معين لحال الروية من جهة المرئي فيكون المعنى انا سنابنه موجوداً كما هو لاننا سنابن وجوده الذي هو نفس ذاته وليس معيّناً لحال الروية من جهة الرائي حتى يكون المعنى ان حال

الرؤية سيكون كاملاً ككمال حال الوجود في الله

وبذلك يتضح حل الاعتراض الثاني أيضاً لأن القول بأنه ليس يتفاوت
كثير في تعقل شيء واحد لما يصدق إذا اعتبر بالنظر إلى حال الشيء المعقول
لأن كل من يتعقل شيئاً على خلاف ما هو عليه فليس يتمتع له حقيقة لا إذا اعتبر
بالنظر إلى حال التعقل لجواز أن يكون تعقل الواحد أكل من تعقل الآخر

وعلى الثالث بأن اختلاف الرؤية لن يحصل من جهة الموضوع لأن موضوع
رؤية الجميع سيكون واحداً بعينه وهو ذات الله ولا من اختلاف الاشتراك في الموضوع
باشباه متباعدة بل من اختلاف قوة العقل لا الطبيعة بل المجيدة كما تقدم في ١

الفصل السابع

في أن الذين يرون الله بذاتوهل يحيطون به

يُخطئ إلى السابع بأن يقال: يظهر أن الذين يرون الله بذاته يحيطون به فقد
قال الرسول في فيل ١٢: ٣ «أسي لعلني أحيط»^(١) وهو لم يكن يسعي باطلاً فقد قال
هو نفسه في ١ كور ١٩: ٢٦ «فأسبق أنا لأعلى الارتباب» فهو أذن يحيط بالله
وكذا يجامع الدليل غيره من دعاهم إلى ذلك بقوله «فسبقوا أنتم حتى تحيطوا»
٢ وإيضاً قال أوغسطينوس في كتابه إلى بولس ٩ «إنما يحاط بما يرى كله»
بحيث لا يخفى شيء منه على الرائي. وإذا كان الله يرى بذاته فهو يرى كله
ولا يخفى شيء منه على الرائي لكونه بسيطاً. فإذا كل من يرى الله بذاته فانه يحيط به
٣ وإيضاً لو قيل انه يرى كله لكن لا بالكلية يعارضه أن بالكلية يدل إما على
حال الرائي أو على حال المرئي. ومن يرى الله بذاته فانه يراه بالكلية سواء دل ذلك
على حال المرئي لأنه يراه كما هو على ما مر في الفصل السابق أو على حال الرائي لأن
العقل سبى ذات الله بكل قوته. فإذا كل من يرى الله بذاته فانه يراه بالكلية

فَإِذَا يَحِيطُ بِهِ

لكن يعارض ذلك قول ار ٣٢: ١٨ « انت الجبار العظيم الطائق الذي ربُّ
الجنود اسمه . العظيم في المشورة والغير المحاط به بالفكر » فإذا ليس يمكن ان يحاط به
والجواب ان يقال ان الاحاطة بالله مستحيلة على كل عقل مخلوق وادراكه بالعقل
على اي وجه كان سعادة عظيمة كما قال اوغسطينوس في كلمة الرب خط ٣٨
ب ٣ . وليان ذلك يجب ان يعلم انه لما يحاط بما يدرك بكالِه ولما يدرك بكالِه ما
يدرك على قدر ما يقبل الادراك في حد نفسه . فإذا ما يقبل في حد نفسه الادراك
يعلم برهاني اذا ذهب فيه مذهبا ناشئا عن دليل ظني فلا يكون محاطا به كما ان من
يعلم بالبرهان ان المثلث الزوايا له ثلاث زوايا مساوية لثلاثين فانه يحيط به ومن
يذهب الى ذلك على وجه ظني استنادا على مجرد قول الحكماء او الاكثرين به
فلا يكون محاطا به لانه ليس يبلغ في ادراكه تلك الحال الكاملة التي بها يقبل
الادراك في حد نفسه . وليس في قوة عقل مخلوق ان يبلغ في ادراك الذات الالهية
تلك الحال الكاملة التي بها تقبل الادراك في حد نفسها . وبيان ذلك ان كل شيء
لما يقبل الادراك على حسب ما هو موجود بالفعل . فإذا الله الذي وجوده غير متناه
كما مر بيانه في مب ٧ ف ٢ يقبل في حد نفسه ادراكا غير متناه وليس لعقل
مخلوق ان يدرك الله ادراكا غير متناه لان العقل المخلوق يدرك الذات الالهية
ادراكا اكثر او اقل كما لا يحسب كثرة اوقلة ما يفاض عليه من نور المجد ولما لم
يكن ممكنا لنور المجد المخلوق المقبول في اي عقل مخلوق ان يكون غير متناه لم يكن
ممكنا عقلا مخلوقا يدرك الله ادراكا غير متناه . فإذا ليس يمكن ان يحيط بالله
لذا اجيب على الاول بان الاحاطة نقال على ضربين احدهما بالحصر والحقيقة
بمعنى ان يكون شيء متصفا في المحيط وعلى هذا المعنى لا يمكن ان يحاط بالله اصلا
لانه لا يمكن ان يكون غير متناه لا يمكن تضمينه في متناه بحيث ان شيئا

متأهياً يحويه على وجه غير متناهٍ كما أنه هو غير متناهٍ وهذا الضربُ من الاحاطة هو المراد في بحثنا هذا. والثاني بالتساحة بمعنى ان يكون المراد بالاحاطة ما يقابل السعي للامر لان من ادرك واحدا اذا امسكه قيل احاط به وعلى هذا المعنى يحاط بالله من القديسين كقوله في تش ١٤: ٣ «امسكته ولست اطلقه» وهذا هو المراد بالاحاطة الواردة في آيتي الرسول. والاحاطة بهذا المعنى صفة من صفات النفس الثلاث محاذية للرجاء محاذة الرؤية للايمان والتمتع للمحبة اذ لساننا تمسك او نتلك في هذا العالم كل ما نراه فقد نرى ما هو بعيد عنا او ما ليس في يدها. وايضاً فليس كل ما نملكه تتمتع به اما لعدم التناذنا به او لعدم كونه غاية شوقنا القصوى بحيث يلاؤه ويسكنه ولما القديسون فانهم يملكون هذه الثلثة في الله لانهم يرونه وبرؤيتهم اياه يسكنونه حاضراً لم لاستطاعتهم دائماً على رؤيته وبامساكهم اياه يتمتعون به على انه الغاية القصوى المألوفة شوقهم

وعلى الثاني بان الله ليس يقال له غير محاط به لان شيئاً منه لا يرى بل لانه لا يرى بكاله كما يقبل الرؤية في حد نفسه كما انه لو علمت قضية برهانية بدليل ظني لا يكون شيء منها كالموضوع او المحمول او التأليف غير معلوم بل تكون كلها غير معلومة بكالها كما تقبل المعلومية في حد نفسها ولذا قال لونغطينوس في تحديده الاحاطة في اهل اللورد في الاعتراض انما يحاط بالرؤية بما يرى كله بحيث لا يخفى شيء منه على الرائي او بما يمكن ان يظف البصر بجميع اطرافه او يخلق به اذ انما يظف لبصر بجميع اطراف شيء متى يبلغ الى النهاية في حال ادراكه

وعلى الثالث بان بالكلية يدل على حال الموضوع لا بمعنى ان حال الموضوع لا تقع كلها تحت المعرفة بل لان حال الموضوع غير حال العارف فاذن من يرى الله بحقيقته يرى فيه انه موجود بلا نهاية ومعروف بلا نهاية ولكنه ليس يلائمه هذه الحال الغير المنتهية اي ان يعرف بلا نهاية كما يمكن لعالم ان يعلم بدليل ظني ان

قضية برهانية وإن لم يسلها بطريق البرهان

الفصل الثامن

في ان الذين يرون الله بذاتوهل يرون فهو جميع الاشياء

بُتَّحَقَّى الى الثامن بان يقال : يظهر ان الذين يرون الله بذاته يرون فيه جميع الاشياء فقد قال غريغوريوس في محاضرة ب ٣٣ « اي شيء لا يراه الذين يرون رائي جميع الاشياء » والله هو رائي جميع الاشياء . فاذا الذين يرونه يرون جميع الاشياء ٢ وايضا كل من ينظر في المرآة فانه يرى ما يلمع فيها . وجميع ما يحدث او يمكن حدوثه فانه يلمع في الله لمكانه في مرآة لان الله يعلم في نفسه جميع الاشياء . فاذا كل من يرى الله فانه يرى جميع ما هو موجود وما يمكن وجوده ٣ وايضا من يعقل الاعظم فانه يقدر ان يعقل الادنى كما في كتاب النفس ب ٤ م ٧ . وكل ما يفعله الله او يمكن ان يفعله فهو ادنى من ذاته . فاذا كل من يعقل الله فانه يقدر ان يعقل جميع ما يفعله الله او يمكن ان يفعله ٤ وايضا ان الخليقة الناطقة تشاق طبعاً الى العلم بجميع الاشياء فاذا كانت لا تعلم جميع الاشياء بروية الله لا يخمد شوقها الطبيعي فلا تكون سعيدة بروية الله وهذا باطل . ففي اذن بروية الله تعلم جميع الاشياء لكن يعارض ذلك ان الملائكة يرون الله بذاته ومع ذلك لا يعلمون جميع الاشياء لان الملائكة الأدنى يتطهرون من الجليل من الملائكة الأعلى كما قال ديونيسيوس في مراتب السلطة السماوية ب ٧ . وايضا فهم لا يعلمون الحوادث المستقبلية وخواطر القلوب فان هذا خاص بالله وحده . فاذا ليس كل من يرى ذات الله يرى جميع الاشياء

والجواب ان يقال ان العقل المخلوق برويته الذات الالهية لا يرى فيها جميع ما يفعله الله او يمكن ان يفعله فواضح ان شيئاً يرى في الله بحسب وجوده فيه وجميع ما

سوى الله موجود فيه وجود للملولات بالقوة في علته فإذا انما ترى جميع الاشياء في الله كما ترى الملولات في علته ووضح انه كلما كانت رؤية علة اكل امكان ان ترى فيها معلولات أكثر فان الذكي العقل متى عرض له مبدأ برهاني حصل منه في الحال نتائج كثيرة مما لا يتنبأ لذي العقل الاضعف بل لابد ان يبين له كل امر على حiale فإذا العقل الذي يحيط بالعمة بالكلية هو الذي يقدر ان يدرك فيها جميع معلولاتها وجميع حقائق معلولاتها . لكن ليس لعقل مخلوق ان يحيط بالله بالكلية كما مر تحقيقه في الفصل السابق . فإذا ليس لعقل مخلوق ان يدرك برويته الله جميع ما يفعله الله او يمكن ان يفعله والا لاحاط بقدرته بل ان عقلاً على قدر ما تكون رويته لله اكل يدرك مما يفعله الله او يمكن ان يفعله أكثر :

إذا اجيب على الاول بان مراد غريغور بوس بيان كفاية الموضوع اي الله الذي باعتباره في نفسه يحوي جميع الاشياء ويسلها بالكفاية لكن ليس يلزم من ذلك ان كل من يرى الله يدرك جميع الاشياء لعدم احاطته به بكمال . وعلى الثاني بان الناظر في المראה ليس من الضرورة ان يرى جميع ما فيها الا اذا احاط نظرُهُ بها

وعلى الثالث بانه وان تكن رؤية الله اعظم من رؤية جميع ما سواه الا ان رويته بحيث يدرك فيه جميع الاشياء اعظم من رويته بحيث لا يدرك فيه جميعها بل اقلها او أكثرها فقد حققنا قريباً في جرم الفصل ان كثرة ما يدرك في الله تابعة لرويته على وجه اكل لواقيل كالأل

وعلى الرابع بان الخلقة الناطقة انما تشترك طبعاً الى معرفة جميع ما يختص بكمال العقل وذلك انواع الاشياء واجناسها وحقائقها مما يراه في الله كل من يرى الذات الالهية . ولما معرفة ما سوى ذلك من الافراد وخواطرها وافعالها فليست من كمال العقل المخلوق وليس ينزع الى ذلك شوقه الطبيعي وكذا ليس من كمال العقل ايضاً

معرفة ما ليس موجوداً لكن يمكن ابتداعه من الله ومع ذلك فلو كان العقل لا يرى إلا الله الذي هو مصدر ومبدأ كل وجود وحقّ لكان يتملّئ بذلك شوقه الطبيعي إلى العلم بحيث لا يلتبس شيئاً آخر ولكان سعيداً وبنياً على هذا قال اوغسطينوس في اعترافاته ك ه ب ٤ « تمسّاً للانسان الذي يعرف جميع تلك الاشياء (يعني المخلوقات) ولكنه يجهلها وسعداً لمن يعرفك وان جهلها واما من يعرفك واياها فليس هو بها اسعد بل انما هو سعيد بك وحدك »

الفصل التاسع

في ان ما يرى في الله من رأي الذات الالهية هل يرى بأشياء

يُخطئ الى التاسع بان يقال : يظهر ان ما يرى في الله من رأي الذات الالهية يرى بأشياء لان كل معرفة تحصل بمشابهة العارف للمعروف فان العقل بالفصل يصير نفس للمعقول بالفعل والحس بالفعل يصير نفس المحسوس بالفعل من حيث يكون شبه صورة له كما ان شبه المثلون صورة للحدقة . فاذا اذا كان عقل من يرى الله بذاته يعقل في الله بعض المخلوقات فلا بد ان تكون اشياءها صورة له

٢ وايضاً ما نراه من قبل فانه يعلق في حافظتنا . على ان يولس الذسيه رأى في جذبه ذات الله كما قال اوغسطينوس في كلامه على تك ك ١٢ ب ٣ و ٢٨ بعد ان انقطع عن رؤيتها تذكر كثيراً مما كان قد رآه في ذلك الجذب فقد قال في كور ١٢ : ٤ « سمعتُ كلمات سرية لا يمكن للانسان ان ينطق بها » فاذا لا بد من القول بانه قد بقي في عقله بعض اشياء ما تذكره وكذلك حين كان يرى ذات الله مواجهة كان حاصلاً على اشياء وصور لتلك الاشياء التي كان يراها فيها لكن يعارض ذلك ان المرأة والاشياء المتجلية فيها ترى بصورتها واحدة . وجميع الاشياء ترى في الله كما في مرآة معقولة . فاذا اذا كان الله ليس يرى بشيء بل بذاته فكذلك ما يرى فيه لا يرى بأشياء أو صور

والجواب ان يقال ان الذين يرون الله بذاته لا يرون ما يرونه فيها بمثل بل بنفس
الذات الالهية المتحدة بعقلهم لان كل شيء انما يعرف بحسب حصول شبهه في
العارف . وهذا يحدث على ضربين لانه لما كانت الاشياء المشابهة لواحد بعينه
متشابهة بينها جاز ان تكون مشابهة القوة العارفة لمعروف ما على ضربين الاول في
نفسه وذلك متى حصل شبهه فيها بلا توسط وحينئذ يعرف ذلك الشيء في نفسه
والثاني يحصل مثال ما يشبهه فيها وحينئذ لا يقال ان الشيء يعرف في نفسه بل في
ما يشبهه لان معرفة انسان في نفسه غير معرفته في صورته غير . فاذا معرفة الاشياء
باشباهها الحاصلة في العارف هي معرفتها في انفسها اي في طبائعها الخاصة اما معرفتها
باشباهها الحاصلة حصولاً سابقاً في الله فهي رؤيتها في الله وان بين هاتين المعرفةين
تفريقاً . فاذا الذين يعرفون الاشياء بروية الله بذاته لا يرونها فيه باشباه اخر بل بالذات
الالهية فقط الحاضرة للعقل التي بها يرى الله ايضاً
اذا اجيب على الاول بان العقل المخلوق في من يرى الله انما يصير مشابهاً للاشياء
التي يراها في الله باتحاده بالذات الالهية الحاصلة فيها حصولاً سابقاً اشباه جميع الاشياء
وعلى الثاني بان من القوى العارفة ما يقدر ان يكتون من الصور السابقة فيه
صورة اخرى كما تكتون الواهمة من صورتي الجبل والذهب السابقتين صورة جبل
ذهبي والعقل من صورتي الجنس وانفصل السابقتين حقيقة النوع وكذا نقدر ان
نكتون فيما من شبه الصورة شبه ما هي صورته وهكذا يمكن لبولس او غيرهم ان يرى
الله ان يكون في نفسه من روية الذات الالهية اشباه الاشياء التي ترى فيها وهذه هي
التي بقيت في بولس حتى بعد تقطاعه عن روية ذات الله ومع ذلك فان هذه
الرؤية التي بها ترى الاشياء بمثل هذه الصور المتصورة على هذا النحو مغايرة للرؤية
التي بها ترى الاشياء في الله

الفصل العاشر

في ان الذين يرون الله يبنوا هل يرون دفعةً جميع ما يرونه قيو

يُخطئ الى العاشر بان يقال: يظهر ان الذين يرون الله يبنوا لا يرون دفعةً جميع ما يرونه فيه فقد قال الفيلسوف في كتاب الجدل ٢ ب ٤ «يحدث ان تعلم اشياء كثيرة لكن يعقل شيء واحد» والاشياء التي ترى في الله تعقل لان الله انما يرى بالعقل. فاذا ليس يحدث ان الذين يرون الله يرون فيه دفعةً اشياء كثيرة

٢ وايضاً قال اوغسطينوس في كلامه على تلك ٨ ب ٢٢ «ان الله يحرك الخليقة الروحانية بالزمان» يعني بالعقل والافعال. والخليقة الروحانية هي للملاك الذي يرى الله فاذا الذين يرون الله يعقلون وينفعلون بالتدرج لان الزمان يتضمن التدرج

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في كتاب الثلاث ٢٥ ب ١٦ «ان تكون افكارنا متغيرة تنقل ذهاباً واياباً من اشياء الى اخرى بل سنرى بلهية واحدة جميع ما نعلمه»

والجواب ان يقال ان الاشياء التي ترى في الكلمة لا ترى تدرجاً بل دفعةً وليان ذلك لا بد من ملاحظة اننا لما نتعذر علينا تعقل اشياء كثيرة دفعةً واحدة لاننا نعقل الاشياء الكثيرة بصور مختلفة وليس يمكن لعقل عاقل واحد ان يحصل فيه بالفعل صور مختلفة مما ليتعقل بها كما ليس يمكن ايضاً لجسم واحد ان يتشكل بأشكال مختلفة معاً ومن ذلك يحدث انه متى تمكن تعقل اشياء كثيرة بصورة واحدة فانها تتعقل دفعةً كما ان الاجزاء المختلفة في كل ما اذا تعقلت واحداً واحداً بصورة واحدة الخاصة تتعقل تدرجاً لا دفعةً واذا تعقلت كلها بصورة الكل الواحدة فانها تتعقل دفعةً. وقد حققنا في الفصل السابق ان الاشياء التي ترى في الله لا ترى واحداً واحداً بأشبابها الخاصة بل ترى جميعها بالثبات الالهية الواحدة في اذ ترى دفعةً

لا تدريجاً

إذا اجيب على الاول باننا انما نتعمل شيئاً واحداً فقط من حيث اننا نتعمل بصورة واحدة . والاشياء الكثيرة المعقولة بصورة واحدة تُعَمَلُ دفعةً واحدة كما نتعمل في صورة الانسان الحيوان والناقل وفي صورة البيت الجدار والسقف وعلى الثاني بان لللائكة باعتبار المعرفة الطبيعية التي بها يعرفون الاشياء بالصور المختلفة المرتسمة فيهم لا يعرفون جميع الاشياء دفعةً وبهذا الاعتبار يتحركون في التمثل بالزمان ولما باعتبار رؤيتهم الاشياء في الله فانهم يرونها دفعةً

الفصل الحادي عشر

هل يتدرج احد في هذه الحية ان يرى الله بذاته

يُخْطِى الى الحادي عشر بان يقال : يظهر انه يمكن لراه في هذه الحية ان يرى الله بذاته فقد قل يعقوب في تلك ٣٢: ٣٠ « رأيت الله وجهاً الى وجه » والرؤية الوجدانية هي الرؤية بالذات كما يتضح من قوله في ١ كور ١٣: ١٢ « الآن ننظر في مرآة على سبيل الغما حيث نرى فوجهاً الى وجه » فإذا يمكن ان يرى الله بذاته في هذه الحية

٢ وايضاً قال الرب عن موسى في عد ١٢: ٨ « فما الى فرأى مخاطبته » ومن يخاطب الله فما الى فرأى فانه يراه جبهة لا بالالفاظ والاشياء . وهذه الرؤية هي رؤية الله بذاته فإذا يمكن لراه في حال هذه الحية ان يرى الله بذاته

٣ وايضاً ما فيه تعرف جميع ما سواه به تحكم على ما سواه فهو معلوم لنا بذاته ولكننا نعرف جميع الاشياء في الله حتى في هذه الحية فقد قال اوغسطينوس في اعترافاته ك ١٢ ب ٢٥ « اذا رأينا كلانا ان ما نقوله حق وإن ما اقله حق فقل لي اين نرى ذلك فلا انا اراه فيك ولا انت تراه في بل كلانا نراه في الحقيقة الغير المتغيرة المتجاوزة طور عقلنا » وقال ايضاً في كتاب الدين الصحيح ب ٣١ « انما تحكم

على جميع الاشياء بحسب الحقيقة الالهية» وقال أيضاً في كتاب الثالث ٢ ب ٢
 « من شأن العقل ان يحكم على هذه الجسديات بحسب الحقائق الغير الجسدية
 والدائمة التي لو لم تكن فوق العقل لما كانت غير متغيرة» فاذا نرى الله في هذه
 الحياة ايضاً

٤ وايضاً ما يحصل في النفس بذاته فانه يرى بالروية العقلية كما قال اوغسطينوس
 في شرح تلك ١٢ ب ٢٥ والروية العقلية للمعقولات لا تحصل بأشياء لها بل
 بذواتها كما قال ايضاً هناك. فاذا لما كان الله يحصل في نفسا بذاته كان يرى
 شيئاً بذاته

لكن يعارض ذلك قوله تعالى في خر ٢٠: ٣٣ « لا يراني انسان ويعيش» وقد
 كتب الشارح على ذلك « مادامت هذه الحياة الثانية فان الله يمكن ان يرى
 بعض الصور لكنه لا يمكن ان يرى بصورة طبعه»

والجواب ان يقال ان الله لا يمكن ان يرى بذاته من الانسان الصنف ما لم يفارق
 هذه الحياة الثانية وتحقيق ذلك ان حال المعرفة تابع لحال طبع العارف كما اسلفنا في
 ف ٤ وما دمتنا في هذه الحياة فنفسنا موجودة في مادة جسمانية فهي اذا لا تعرف
 بطباعها شيئاً الا ما له صورة في مادة او ما يمكن ان يعرف بذلك. وواضح ان الذات
 الالهية لا يمكن معرفتها بطباع الماذيات فقد حققنا في ف ١ و ٩ ان معرفة الله بشيء
 مخلوق اياً كان ليست رؤية ذاته فاذا يستحيل على النفس الانسانية مادامت في
 هذه الحياة ان ترى ذات الله يدل على ذلك ان نفسنا كلما ازدادت تجرداً عن
 الجسديات تزداد قوة على ادراك المعقولات المجردة ولذا كانت في حال النوم
 والنبية عن الحواس البدنية اقبل للكشف الالهية ورؤية للمستقبلات. فاذا مادامت
 هذه الحياة الثانية فالنفس لا يمكن ان ترتقي الى اعلى المعقولات وهو الذات الالهية
 اذا اجيب على الاول بانه انما يقال في الكتاب ان انساناً رأى الله بمعنى انه

صُورَت له بعض صور محسوسة او موهومة ممثلة لاهي الهي في شبه ما كما قال
ديونيسيوس في مراتب السلطة السماوية ب ٤ وعلى هذا يقول يعقوب « رأيت
الله وجهاً الى وجه » ليس يجب حمل على رؤية الذات الالهية بل على رؤية صورة
كانت ممثلة لله . على ان رؤية الله متكلاً ولو في الوهم خاصة ببعض الدرجات
العالية من النبوة كما سيأتي بيانه عند كلامنا على درجات النبوة في ثا . ثا . مب
١٧٤ . وان يعقوب اراد بذلك ترفعاً عقلياً بالتأمل اعلى من الحال العامة
وعلى الثاني بان الله كما يفعل في الامور الجسمية شيئاً معجزاً بطريقة فائقة الطبع
كذلك قد رفع عقول بعض الاحياء في هذا الجسد لكن في حال اشتغالهم عن
الحواس الى رؤية ذاته بطريقة فائقة الطبع وخارقة العادة كما قال اوغسطينوس في
شرح تك ١٢ ب ٢٦ و ٢٧ و ٢٨ وفي كتاب رؤية الله ب ١٢ في كلامه على
موسى الذي كن معلم اليهود وعلى يولس الذي كان معلم الامم وسياً في لهذا مزيد
بحث عند كلامنا على جذبه في ثا . ثا . مب ١٧٥ ف ٣
وعلى الثالث بانه انما يقال اننا نرى في الله جميع الاشياء ونحكم به على جميع
الاشياء من حيث اننا بمشاركة نوره نعرف جميع الاشياء ونحكم عليها لان ما في العقل
من النور الطبيعي ايضاً انما هو مشاركة للنور الالهي كما يقال ايضاً اننا نرى جميع
المحسوسات ونحكم عليها في الشمس اسبغ بنور الشمس ولذا قال اوغسطينوس في
مناجاته لك ١ ب ٨ « ان مثل العلوم لا يمكن رؤيتها ما لم تنجلي بما هو بمنزلة شمس
لها » اي بالله . فاذاً كما لا نتوقف الرؤية الحسية لشيء على رؤية جوهر الشمس
كذلك لا نتوقف الرؤية العقلية لشيء على رؤية الذات الالهية
وعلى الرابع بان الرؤية العقلية انما تتعلق بما يوجد في النفس بذاته كوجود
المعقولات في العقل . والله انما يوجد على هذا النحو في نفس القديسين لاني نفسنا
بل انما يوجد في نفسنا حضوراً وذاًناً وقوة

الفصل الثاني عشر

هل تقتدر ان تعرف الله في هذه المحبة بالعقل الطبيعي

يُتخطى الى الثاني عشر بان يقال: يظهر اننا لا تقتدر ان تعرف الله في هذه المحبة بالعقل الطبيعي فقد قال بولسيوس في كتاب التوبة ٥ نش ٤ « ان العقل ليس يدرك الصورة البسيطة » والله صورة متناهية في البساطة كما امر تحقيقه في مب ٣ ف ٧. فاذا ليس للعقل الطبيعي سبيل الى معرفته

٢ وايضاً ان النفس لا تعقل شيئاً بالعقل الطبيعي دون الخيال كما في كتاب النفس ٣ م ٣٠. والله لكونه ليس في جسم لا يمكن ان يحصل له فينا خيال. فاذا ليس يمكن ان نعرفه بالمعرفة الطبيعية

٣ وايضاً ان المعرفة التي تحصل بالعقل الطبيعي يشترك فيها الاخيار والاشراك يشتركون في الطبيعة. ومعرفة الله خاصة بالاخيار فقط فقد قال اوغسطينوس في كتاب الثالث ١ ب ٢ « ان شأه العقل الانساني الضعيفة ليست تنفذ هذا النور السامي جداً ما لم تُصقل ببر الايمان » فاذا ليس يمكن معرفة الله بالعقل الطبيعي لكن يعارض ذلك قول الرسول في ١ زو: ١٩ « ما يُعلم من الالهيات هو واضح فيهم » اي ما يمكن معرفته من الالهيات بالعقل الطبيعي

والجواب ان يقال ان مبدأ معرفتنا الطبيعية هو الحس في اذا انما تمتد على قدر اهتمامها بالمحسوسات فقط. لكن عقلاً لا يقتدر ان يتوصل بالمحسوسات الى رؤية الذات الالهية لان الخلق المحسوس معلولات لله غير مساوية لقدرة عاقلها. فاذا لا يمكن التوصل بمعرفة المحسوسات الى معرفة قدرة الله بتمامها. فاذا لا يمكن التوصل بها ايضاً الى رؤية ذاته الا انها لا كانت معلولات له متوقفة على عاقلها كان ممكناً لنا ان نتهدي بها الى ان نعرف في حق الله انه هل هو وما يتصف به ضرورة باعتبار كونه العلة الاولى لكل شيء. فثباته جميع معلولاتها. فاذا نعرف منه نسبته الى

المخلوقات أي انه علة جميع الاشياء ومغايرة المخلوقات له اسمه انه ليس شيئاً من معلولاته وان مغايرتها له ليس لمسكان نقصه بل لقوقه لها
إذا اجيب على الاول بان العقل لا يتقدّر ان يتوصل الى الصورة البسيطة بحيث يعلم انها ما هي لكنه يتقدّر ان يعرف منها ما به يعلم انها هل هي وعلى الثاني بان الله يُعرف معرفةً طبيعيةً بجماليات معلولاته وعلى الثالث بان معرفة الله بذاته لما كانت بالنعمة كانت خاصة بالاختيار واما معرفته بالعقل الطبيعي فمشاركة بين الاختيار والاشرار وبناءً على هذا قال اوغسطينوس في كتاب الرجوع ١ ب ٤ راجعاً في ما كان قد قاله في مناجاته كـ ١ ب ١ « لا أقرّ قولي في الصلوة : اللهم الذي شئت ان لا يعلم الحق الا الاطهار لان هذا يمكن رؤيته بان كثيراً من غير الاطهار يعلمون كثيراً من الامور الحقّة » يعني بالعقل الطبيعي

الفصل الثالث عشر

هل يحصل بالنعمة على معرفة بالله اعلى من معرفته بالعقل الطبيعي
يختص الى الثالث عشر بان يقال : يظهر انه ليس يحصل بالنعمة على معرفة بالله اعلى من معرفته بالعقل الطبيعي فقد قال ديونيسيوس في اللاهوت السري ك ١ ب ١ « من كان أكثر اتحاداً بالله في هذه الحياة فانه يتحد به اتحاداً بجهول بالكلية » وقد قال هذا ايضاً في حق موسى الذي كان مع ذلك حاصل على نوع من الترفع في معرفة النعمة . والاتحاد بالله مع جهل انه ما هو يحدث بالعقل الطبيعي ايضاً . فاذا ليست معرفتنا الله بالنعمة أكل منها بالعقل الطبيعي
٢ وايضاً ليس في مقدورنا ان نتوصل بالعقل الطبيعي الى معرفة الالهيات الا بالحالات وكذا الحال ايضاً في معرفة النعمة فقد قال ديونيسيوس في مراتب السلطة السماوية ب ١ « لا يمكن طلوع الشعاع الالهي علينا الا مستجباً بستر

مقدسة مختلفة « فإذا ليست معرفتنا لله بالنعمة أكل منها بالعقل الطبيعي
٢ وايضاً ان عقلنا يتحد بالله بنعمة الايمان . والايمان ليس معرفة في ما يظهر فقد
قال غريغوريوس في خط ٢٦ على الانجيل « ما ليس يرى فهو متعلق للايمان لا
للمعرفة » فإذا لسانزداد بالنعمة معرفة اعلى بالله
لكن يعارض ذلك قول الرسول في ١ كور ١٠: ٢ « قد كشف الله لنا بروحه »
يعني تلك الامور « التي لم يعرفها احد من رؤساء هذا الدهر » اي الفلاسفة على ما
في الشارح

والجواب ان يقال اننا بالنعمة نحصل على معرفة بالله أكل من معرفته بالعقل
الطبيعي وبيان ذلك ان المعرفة التي تحصل لنا بالعقل الطبيعي نفتضي امرين
الخيالات المستفادة من المحسوسات والنور الطبيعي المعقول الذي بقوته تنتزع منها
التصورات المعقولة وفي كليهما تساعد المعرفة الانسانية بوجي النعمة لان النور
الطبيعي الذي للعقل يتميز بفيض نور النعمة . والخيالات ايضاً تكون احياناً بفعل
الله في واهمة الانسان فتكون أكثر تشبهاً للالهيات من تلك الخيالات التي نحصل
عليها بالقوة الطبيعية من المحسوسات كما يظهر في الرؤى النبوية بل قد تكون بفعل
الله بعض المحسوسات او الالتقاط ايضاً للدلالة على امر الهي كما شوهد الروح
القدس في الهاد بصورة حمامة وسمع صوت الآب قائلاً هذا هو ابني الحبيب كما
في متى ١٧: ٣

إذا احبب على الاول باننا و ان لم نعرف بوجي النعمة في هذه الحياة ان الله ما هو
وهكذا يتحد به اتحاداً بجهول الاتنا نعرفه معرفة أكل من حيث تتكشف لنا
معلومات له أكثر واعلى ومن حيث نعلم بالوحي الالهي من صفاته ما ليس يتوصل
اليه العقل الطبيعي ككونه مثلثاً وواحداً
وعلى الثاني بأنه كلما كان النور المعقول اقوى في الانسان يحصل له من الخيالات

المستفادة من الحسن بحسب الترتيب الطبيعي او المتكونة في الوهم فعل الله معرفة عقلية اعلى وهكذا تكون المعرفة المستفادة من الخيالات وحيًا بفيض النور الالهي اتم

وعلى الثالث بان الايمان ضرب من المعرفة من حيث ان العقل يتحدد به الى معروف ما الا ان هذا التحدد الى واحد ليس يصدر عن رؤية المؤمنين بل عن رؤية المؤمنين به وهكذا للايمان من حيث يخلو عن الرؤية يخلو عن حقيقة المعرفة التي في العلم لان العلم يحدد العقل الى واحد برؤية المبادئ الأولى وتفهمها

المبحث الثالث عشر

في اسماء الله - وفيه اثنا عشر فصلاً

بعد النظر في ما يتعلق بالمعرفة الالهية يجب التفتي الى النظر في الاسماء الالهية لاننا نسمي كل شيء على حسب معرفة والبحث في ذلك يدور على اثني عشرة مسألة - ١ هل يجوز تسمية الله منا - ٢ في ان الاسماء المنقولة على الله هل يطلق عليها بعضها بحسب المجموع - ٣ في ان الاسماء المنقولة على الله هل يقال بعضها عليه حقيقة او يقال كلها مجازاً - ٤ هل الاسماء الكثيرة المنقولة على الله مترادفة - ٥ هل يدل بعض الاسماء على الله والمخلوقات بالتراطوء او بالاشتراك - ٦ في انما على فرض قولها عليهم بالشكك هل يقال بالقول الاول على الله او على المخلوقات - ٧ هل يقال بعض الاسماء على انهم من الزمان - ٨ هل اسم الله اسم للطبيعة او للنعل - ٩ هل ينيل الشركة فيو - ١٠ هل يدل على الاله الحقيقي والاشترافي والاعتقادي بالتراطوء او بالاشتراك - ١١ هل اسم الموجود هو اخص الاسماء بالله - ١٢ هل يجوز ان يصاغ في حق الله قضاء ما موجهة

الفصل الاول

هل يجوز اسم الله على الله

يُخطئ الى الاول بان يقال : يظهر انه ليس يجوز اسم على الله فقد قال

ديونيسيوس في الاسماء الالهية ب ١ مقاً ٣ «ليس له اسم ولا يتاله رأيي» وقيل في ام ٣٠: ٤ «ما اسمه وما اسم ابنه ان علمت»

٢ وايضاً كل اسم فلان يقال بالمواطاة او بالاشتقاق والاسماء للقولة بالاشتقاق لا يجوز على الله لكونه بسيطاً وكذا لا يجوز عليه الاسماء للقولة بالمواطاة لعدم دلالتها على شي ٣ كامل قائم بنفسه . فاذا ليس يجوز ان يقال اسم على الله

٣ وايضاً ان الاسماء تدل على الجوهر مقترناً بكيفية والكلمات والادواف المشتقة تدل على معنى مقترين بزمان واسماء الاشارة والموصولات تدل على معنى مقترين باشارة او صلة . وليس شي ٤ من ذلك يجوز على الله لانه منزّه عن الكيف وعن كل عرض وعن الزمان وليس يحس به فيمكن الاشارة اليه . ولا يدل عليه بموصول لرجوع الموصولات الى سابق من الاسماء او الادواف المشتقة او لاسماء الاشارة . فاذا ليس يجوز تسمية الله منا اصلاً

لكن يعارض ذلك قوله في خر ١٥ «كالرجل المحارب واسمه القادر على كل شي ٥»

والجواب ان يقال ان الالفاظ هي دلائل العقول والعقول هي اشباه الاشياء كما قال الفيلسوف في كتاب العبارة ا ب ١ وبذلك يتضح ان نسبة الالفاظ الى مدلولاتها تحصل بتوسط تصور العقل فاذا بحسبما يجوز ان نعرف شيئاً بالعقل يجوز ان نسميه . وقد اسلفنا في البحث السابق ف ٢ اننا لا نقدر ان نرى الله بذاته في هذه الحيوه بل انما نعرفه من مخلوقاته باعتبار ما له اليها من نسبة المبدأ وبطريقة السموات وتنزيهه فاذا يجوز ان نسميه من مخلوقاته لكن لا بحيث يكون الاسم الدال عليه معبراً عن الذات الالهية بحسبما هي كما يعبر لفظ الانسان بدلالته عن ذات الانسان بحسبما هي لانه يدل على حيزه المعبر عن ذاته لان الحقيقة المدلول عليها بالاسم هي الحد

إذا أُجيب على الاول بأنه إنما يقال ليس لله اسم أو أنه فوق أن يسمى لأن ذاته فوق ما تعقله منه وتدل عليه باللفظ

وعلى الثاني بأنه لما كنا إنما نتوصل الى معرفة الله من مخلوقاته وإنما نسميه منها كانت الاسماء التي نسميه بها تدل عليه بحسب دلالتها على المخلوقات المادية التي نعرفها بقوة طبعنا كما مر في البحث الآنف ٤٠ . ولما كانت الاشياء الكاملة والقائمة بانفسها في هذه المخلوقات هي المركبات وليست الصورة فيها شيئاً كاملاً قائماً بنفسه بل بالاحرى شيئاً به شيء هو كانت جميع الاسماء الموضوعة من الدلالة على شيء كامل قائم بنفسه تدل بطريق الاشتقاق على حسب ما يلائم المركبات والموضوعة للدلالة على الصور الساذجة تدل على شيء ليس قائماً بنفسه بل به شيء هو كدلالة الياض على شيء به شيء ابيض . وعلى هذا فلكون الله بسيطاً وقائماً بنفسه نطلق عليه اسماً مقولة بالمواطاة للدلالة على بساطته واسماً مقولة بالاشتقاق للدلالة على قيامه بنفسه وكما له وان كانت كليهما قاصرة عن الدلالة على حقيقة حاله كتصور عقلاً عن مرتفعته في هذه الحياة كما هو

وعلى الثالث بان الدلالة على جوهر مقترن بكيفية هي الدلالة على شخص مقترن بطبيعة او بصورة معينة قائم بنفسه فيها فاذا كما نقال بعض الاسماء على الله بطريق الاشتقاق للدلالة على قيامه بنفسه وكما له كما مر في الجواب السابق كذلك نقال عليه اسماً دالة على جوهر مقترن بكيفية . واما الكلمات والادوات المشتقة الدالة على معنى مقترن بزمان فتقال عليه من طريق اشتغال السرمدية على كل زمان لاننا كما لا يمكن لنا ان نتصور البسائط القائمة بانفسها ونعبر عنها الاعلى طريق المركبات كذلك لا يمكن لنا ان نتأمل السرمدية البسيطة ونعبر عنها باللفظ الاعلى طريقة الزمانيات وذلك لان عقلاً لا يدرك بقوة الطبيعة الا المركبات والزمانيات واما اسما الاشارة فتقال عليه باعتبار ان الاشارة بها الى

ما يُقتل لا الى ما يُشعره لاننا انما نشير اليه بحسبنا تتعقله وهكذا بالطريقة التي
يها يقال على الله الاسماء والوصاف المشتقة واسماء الاشارة يجوز ان يدل عليه
بالضمائر او الاسماء الموصولة ايضاً

الفصل الثاني

هل يقال اسم على الله بحسب الجوهر

يُخطئ الى الثاني بان يقال : يظهر انه ليس يقال اسم على الله بحسب الجوهر
فقد قال الدمشقي في كتاب الدين المستقيم ١ ب ٤ « يجب ان كلاً من
الاسماء المقولة على الله لا يدل على انه ما هو في جوهره بل على انه ما ليس هو او
على نسبة ما او على شيء من لواحق طبعه او فعله »

٢ وايضاً قال ديونيسيوس في الاسماء الالهية ١ ب ٣ « انك تجد اشعار جميع
اللاهوتيين القديسين مفصلة لاسماء الله بطريقة اليان والمدح على حسب
صدورات السلطان الالهي السعيدة » ومعنى ذلك ان الاسماء التي اتى بها الائمة
القديسون لمدح الله تمامي منفصلة على حسب صدورات الله وما يدل على صدور
شيء ما فلا يدل على شيء مختص بذاته . فاذا الاسماء المقولة على الله ليست
نقال عليه بحسب الجوهر

٣ وايضاً انما نسبي شيئاً على حسبنا نفعه . لممكنا لانقل الله في هذه الحياة
بحسب جوهره . فاذا ليس يقال اسم موضوع متا عليه بحسب جوهره
لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في تناولوث ك ٧ ب ١ و ٧ وك ٦ ب ٤
« ان وجود الله هو كونه قوياً او كونه حكيماً وكل ما نقوله على تلك البساطة دالاً
على جوهره » فاذا جميع هذه الاسماء تدل على الجوهر الالهي
والجواب ان يقال ان الاسماء التي يقال على الله بطريقة السلب او تدل على
اضافته الى المخلوقات واضح أنها لا تدل اصلاً على جوهره بل على تنزيهه عن شيء

أو على اضافته الى غيره أو بالاحرى على اضافة شيء اليه . وإما الاسماء التي يقال
عليه مطلقاً وبطريقة الثبوت كالحَيِّر والحَكِيم ونحوهما فاختلِف فيها على مذاهب
مختلفة فذهبت طائفة الى ان هذه الاسماء كلها وإن قيلت على الله بطريقة الثبوت
لكنها موضوعة للدلالة على نقي شيء عنه اخرى من الدلالة على اثبات شيء فيه
وبناء على ذلك قالوا متى قلنا ان الله حيٌّ فمرادنا به انه ليس كالاشياء الغير
المتنفسة وقس على ذلك سائر الاسماء وهذا المذهب قال به الرباني موسى .
وذهبت طائفة اخرى الى ان هذه الاسماء وُضِعَت للدلالة على نسبتها الى المخلوقات
فيكون معنى قولنا : الله خَيْرٌ : ان الله هو علة الخير في الاشياء وكلنا حكمه الباقي
لكن كلا هذين المذهبين باطلٌ في ما يظهر لثلاثة وجوه — اما أولاً فلأنه لا يمكن
على احدهما تقرير وجه لا يشار به الى بعض الاسماء على غيرها في اطلاقها على الله لانه
علةٌ للأجسام كما هو علة الخيرات فلولا يمكن المراد بقولنا الله خَيْرٌ الا ان الله هو علة
الخيرات لجاز ان يقال ايضاً الله جسمٌ لكونه علة الأجسام وايضاً فيقولنا انه جسمٌ
ببني كونه موجوداً بالقوة فقط كالمجلى الأولى — واما ثانياً فلأنه يلزم ان جميع
الاسماء الموقولة على الله نقال عليه بالقول المتأخر كما يقال الصحيح على الدواء
بالقول المتأخر اذا انما معناه انه علة الصحة في الحيوان الذي يقال عليه الصحيح
بالقول المتأخر — واما ثالثاً فلأن ذلك مخالفٌ لقصد المتكلمين على الله لانهم
يقولون الله الحي يقصدون شيئاً غير كونه علةً لحياتنا او كونه مفترقاً عن الاجسام
الغير المتنفسة — فالحق اذن ان يقال ان هذه الاسماء تدل على الجوهر الالهي
وتطلق على الله بحسب الجوهر لكنها قاصرة عن تمثيله لان الاسماء انما تدل على الله
بحسب معرفة عقلائه ولما كان عقلائنا يعرف الله من المخلوقات كانت معرفته به على
حسب تمثيل المخلوقات له وقد حققنا في مب ٣ ف ٢ ان الله حاصل في ذاته
حصولاً سابقاً على جميع كالات المخلوقات لكونه كاملاً بالكمال المطلق والصلي

فإذا كل خلقية إنما تمثله وتشبهه من حيث هي حاصلة على كمال ما لكن لا تبحث
تمثله على أنه شيء متحد معها نوعاً أو جنساً بل على أنه مبدأ عالٍ تظل معلولاته عن
تمام صورته لكنها تترك شيئاً من شبهه كما تمثل صور الأجرام الساقطة قوة الشمس
وقد مر بيان ذلك في مب ٤ ف ٣ عند الكلام على الكمال الإلهي . وعلى هذا
فالاسماء المذكورة تدل على الجوهر الإلهي لكن دلالة ناقصة كما أن المخلوقات أيضاً
تمثله تمثيلاً ناقصاً فذا متى قيل الله خير فليس للعنى أن الله هو علة الخيرية أو أنه
ليس شريفاً بل أن ما نقول له في المخلوقات خيرية موجود في الله وجوداً سابقاً
وذلك على وجه أعلى فلا يلزم من ذلك أن الخير يصدق على الله من حيث يسبب
الخيرية بل بعكس ذلك إنما يفيض الخيرية على الأشياء لكونه خيراً كقول
أوغسطينوس في كتاب التعليم المسيحي ١ ب ٣١ « إنما نحن موجودون لأن الله
خير »

إذاً يجب على لاول بان الدمشقي إنما قال أن هذه الاسماء لا تدل على أن الله
ما هو لعدم إفصاح شيء منها أنه ما هو إفصاحاً كاملاً بل كل منها يدل عليه دلالة
ناقصة كما أن المخلوقات أيضاً تمثله تمثيلاً ناقصاً

وعلى الثاني بان ما يوضع الاسم منه قد يكون حياً مغايراً في معناه لما يوضع
للدلالة عليه كما أن اسم lapis (في اللاتينية ومعناه الحجر) موضوع من أنه
lædit pedem (أي يؤذي القدم) لكنه لم يوضع للدلالة على ما يراد به مؤذي
القدم بل للدلالة على نوع من الأجسام ولا لكان كل مؤذي القدم Lapis . فإذا
يجب أن يقال أن هذه الاسماء الألفية موضوعة من صدورات الألوهية لأنه كما أن
المخلوقات تمثل الله ولو تمثيلاً ناقصاً بحسب اختلاف صدورات الكمالات كذلك
عقلنا يعرف الله وسميه بحسب كل صدور لكنه لا يضع هذه الاسماء للدلالة على
نفس الصدورات بحيث يكون معنى قولنا الله حي أن الحيوية صادرة عنه بل للدلالة

على مبدأ الأشياء باعتبار ان الحياة موجودة فيه وجوداً سابقاً وإن كان وجودها فيه على وجه أعلى مما تُعَمَّل أو يُدَلُّ عليها باللفظ وعلى الثالث بأنه لا سبيل لنا في هذه الحياة ان نعرف ذات الله على حسب ما هي في نفسها بل انما نعرفها على حسب تمثيلها في كالات المخلوقات وكذا تدل عليها الاسماء الموضوعة منا

الفصل الثالث

هل يقال اسم على الله حقيقة

يُخَطَّى الى الثالث بان يقال: يظهر انه ليس يقال اسم على الله حقيقة لان جميع الاسماء التي نقولها على الله مأخوذة عن المخلوقات كما مر في ف ١٠ واسماء المخلوقات نقال على الله مجازاً كما لو قيل الله حبر أو اسد أو نحو ذلك. فإذا الاسماء المقولة على الله نقال مجازاً

٢ وايضاً لا يقال اسم حقيقة على ما نفيه عنه احق من اثباته له. ونفي جميع هذه الاسماء اي اخير والحكيم ونحوها عن الله احق من اثباتها له كما اوضح ذلك ديونيسيوس في مراتب السلطة السماوية ب ٢ و ٤ فإذا ليس شيء من هذه الاسماء يقال على الله حقيقة

٣ وايضاً ان اسماء الاجسام ليست نقال على الله الا مجازاً لانه ليس في جسم وجميع هذه الاسماء تتضمن احوالاً جسمانية لاقتربان دلالتها بالزمان والتركيب ونحوها مما هو من الاحوال الخاصة بالاجسام. فإذا جميع هذه الاسماء نقال على الله مجازاً

لكن يعارض ذلك قول لمبروس في الايمان ك ٢ «من الاسماء ما يدل صريحاً على خاصية الالهية ومنها ما يدل على وحدانية الجلال الالهي البتة ومنها ما يُطْلَق عليه استعارة على سبيل التشبيه» فإذا ليست جميع الاسماء نقال على الله مجازاً بل

بعضها يقال عليه حقيقة

والجواب ان يقال اننا نعرف الله من الكمالات الصادرة عنه الى المخلوقات كما
مر في الفصل السابق وهذه الكمالات هي في الله اعلى حالاً منها في المخلوقات
وعقلنا يتصورها على حسب حالها في المخلوقات وهو انما يدل بالاسماء على حسب
تصوره . فاذا الاسماء التي نطلقها على الله يجب فيها اعتبار امرين نفس الكمالات
المدلول عليها كالخيرية والحياة واشباههما وكيفية الدلالة باعتبار مدلولاتها تلامم الله
حقيقةً وبالحق مما تلامم المخلوقات ونقال عليه بالقول الاول وباعتبار كيفية
الدلالة لا نقال على الله حقيقة لان كيفية دلالتها انما تلامم المخلوقات

اذاً انجب على الاول بان من الاسماء ما يدل على هذه الكمالات الصادرة عن
الله الى المخلوقات بحيث يكون الحال الناقص الذي به تشترك الخلق في الكمالات
الالهية داخلاً في مدلول الاسماء كما ان الحجر يدل على موجود بجال مادية وهذه
لا نقال على الله الا مجازاً ومنها ما يدل على الكمالات اتسها مطلقاً دون ان يدخل
في دلالة حال من احوال المشاركة كالوجود والخير والحي ونظائرهما وهذه نقال
على الله حقيقة

وعلى الثاني بان ديونيسيوس انما قال في المحل للمورد ان هذه الاسماء تُسلب عن
الله لان مدلول الاسماء لا يلائمه بالطريقة التي يدل بها بل بطريقة اعلى ولذا قال
هناك ان الله فوق كل جوهر وحيوة

وعلى الثالث بان الاسماء التي نقال على الله حقيقة تتضمن احوالاً جسمانية
لا في نفس مدلولها بل من جهة كيفية دلالتها اما الاسماء التي نقال على الله مجازاً
فانها تتضمن حالاً جسمانية في نفس مدلولها

الفصل الرابع

هل الاسماء المقولة على الله مترادفة

يُتَخَطَّى الى الرابع بان يقال: يظهر ان الاسماء المقولة على الله مترادفة لان الاسماء المترادفة هي التي تدل على شيء واحد بعينه من كل وجه. والاسماء المقولة على الله تدل على شيء واحد بعينه من كل وجه لان خبرته الله هي عين ذاته وكذا حكمته. فلذا هذه الاسماء مترادفة من كل وجه.

٢ وايضاً ان قيل ان هذه الاسماء لا تدل على واحد بعينه بالحقيقة بل باعتبارات مختلفة يعارضه ان الاعتبار الذي ليس بآرائه شيء حقيقي هو باطل فلو كانت هذه الاعتبارات متعددة والحقيقة واحدة لكانت هذه الاعتبارات باطلة في ما يظهر. وايضاً ما هو واحد حقيقة واعتباراً اوحدهما هو واحد حقيقة ومتعدد اعتباراً والله في غاية توحديه فاذا يظهر انه ليس واحداً حقيقة ومتعدد اعتباراً وهكذا لا تكون الاسماء المقولة عليه دالة على اعتبارات مختلفة في اذ مترادفة.

لكن يعارض ذلك انه اذا اجتمعت المترادفات معاً كانت هذراً كما لو قيل لياس ثوب فاذا لو كانت جميع الاسماء المقولة على الله مترادفة لما صح ان يقال الله خير او نحو ذلك مع انه قد كتب في ا ١٨: ٣٢ «انت الجبار العظيم الطائف الذي رب الجنود اسم»

والجواب ان يقال ان الاسماء المقولة على الله ليست مترادفة وهذا يظهر بلا كلفة اذا قلنا ان هذه الاسماء يوقى بها لنفي او اثبات نسبة العلة الى المخلوقات لانه يترتب على ذلك ان هذه الاسماء اعتبارات مختلفة باختلاف المنفيات او الآثار المعينة بها. وايضاً فعلى ما مر في الفصل الثاني من ان هذه الاسماء تدل على الجوهر الالهي ولو دلالة ناقصة بظهر جلياً. اسلفنا في ف ١ ان لما اعتبارات مختلفة لان الاعتبار المدلل عليه بالاسم هو تصور العقل في حق الشيء المدلول عليه بالاسم

ولما كان عقلنا يعرف الله من المخلوقات فهو يصوغ لتعقل الله تصوراتٍ معادلة
للكالات الصادرة عن الله الى المخلوقات وهذه الكالات موجودة فيه وجوداً
سابقاً على صفة الوحدة والبساطة واما في المخلوقات فينقسمه ومتكثرة اذن كما ان
بازاء الكالات المختلفة في المخلوقات مبداً واحداً بسيطاً ممثلاً بها تمثيلاً مختلفاً
ومتكثراً كذلك بازاء تصورات عقلنا المختلفة والمتكثرة واحد بسيط من كل وجه
معقولٍ مجسها تعقلاً ناقصاً ، ولذا فالاسماء المطلقة على الله وان دلت على شيء واحد
ليست مع ذلك مترادفة لدلالاتها عليه باعتبارات متكثرة مختلفة

وبذلك يضح حل الاعتراض الاول لان الاسماء المترادفة ما دلت على واحد
باعتبار واحد لان الاسماء التي تدل على اعتبارات مختلفة لشيء واحد لا تدل على
واحد اولاً وبالذات اذ الاسر لا يدل على الشيء الا بتوسط تصور العقل كما مر
في الفصل الاول

واجب على الثاني بان الاعتبار المتكثرة التي لهذه الاسماء ليست لغواً
وباطلة لان بازائها كلها شيئاً واحداً بسيطاً ممثلاً بها جميعاً تمثيلاً متكثراً وناقصاً
وعلى الثالث بان كون ما يوجد في غير الله على حال التكثر والانقسام يوجد
فيه على حال البساطة والوحدة هو من الامور الخاصة بوجدانيته الكاملة وهذا هو
السبب في كونه واحداً حقيقةً ومتكثراً اعتباراً لان عقلنا يتصوره بتصوراتٍ متكثرة
كما ان الاشياء تمثل على انحاء متكثرة

الفصل الخامس

في ان الاسماء الموقولة على الله والمخلوقات هل تقال طبعاً بالتواطؤ

يُنخِط الى الخامس بان يقال : يظن ان الاسماء الموقولة على الله والمخلوقات
تقال عليهم بالتواطؤ لان كل مشترك يرجع الى المتواطئ كما يرجع الكثير الى
الواحد لانه اذا كان اسم الكلب يقال بالاشتراك على النباخي والبحري فلا بد

ان يقال بالتواطؤ على بعض اى على جميع الكلاب النباحية والألزم التسلسل الى غير النهاية. ومن الفواعل فواعل متواطئة وهي التي تتفق مع مفعولاتها في الاسم والحد كما يلد الانسان انساناً. ومنها فواعل مشتركة كما تسبب الشمس الحار مع انها ليست حارة إلا بالاشتراك فإذا يظهر ان الفاعل الأول الذي اليه ترجع جميع الفواعل فاعل متواطئ. وهكذا فالاسماء التي نقال على الله والمخلوقات تطلق عليهم بالتواطؤ

٢ وايضاً ان المشتركات لا يُلحظ بينها مشابهة ولا كانت الخليفة مشابهة لله كقوله في تلك ٢٦: ١ «لنصنع الانسان على صورتنا ومثاننا» يظهر ان شيئاً يقال على الله والمخلوقات بالتواطؤ

٣ وايضاً ان المقدّر مجانس للمقدّر كما في الالهيات كـ: «م» والله هو المقدّر الأول لجميع الموجودات كما قيل هناك فهو اذاً مجانس للمخلوقات وهكذا يجوز ان شيئاً يقال على الله والمخلوقات بالتواطؤ

لكن يعارض ذلك ان كل ما يطلق على كثيرين باسم واحد لكن لا باعتبار واحد فانه يطلق عليهم بالاشتراك والله لا يجوز عليه اسم بذلك الاعتبار الذي به يقال على الخليفة فان الحكمة في المخلوقات كيفية وليست كذلك في الله واختلاف الجنس بغير الاعتبار: «الجنس ركن من اركان الحد وقس على ذلك سائر الاسماء فإذا كل ما يقال على الله والمخلوقات فانه يقال بالاشتراك

وايضاً ان الله بعد عن المخلوقات من بعضها عن بعض وبسبب تباعد بعض المخلوقات يحدث عدم جواز اطلاق شيء عليها بالتواطؤ كما في الاشياء التي لا تتفق في جنس فـ لاوى ذا ان لا يجوز اطلاق شيء على الله والمخلوقات بالتواطؤ بل ان تطلق جميع الاسماء عليهم بالاشتراك

والجواب ان يقال يتنوع اطلاق شيء على الله والمخلوقات بالتواطؤ لان كل معلول

غير مساوية لقوة العلة الفاعلة يقبل شبه الفاعل لا في حقيقته عنها بل على وجه ناقص حتى ان ما يكون في المخلوقات على حال الانقسام والتكثر يكون في العلة على حال البساطة والوحدة كما ان الشمس تصدر بقوتها الواحدة في هذه السافات صوراً متعددة ومختلفة وكذا جميع الكالات التي هي في المخلوقات على حال الانقسام والتكثر موجودة سابقاً في الله على حال الوحدة والبساطة كما مر في الفصل السابق فهكذا اذا متى قيل على الخليفة اسم خاص بكمال فانه يدل على ذلك الكمال متميزاً باعتبار حده عن سائر الكالات كما انه متى قيل اسم الحكيم على الانسان فاننا ندل به على كمال متميز عن ماهية الانسان وقوته ووجوده وكل ما يشبه ذلك. اما متى اطلقناه على الله فلا نقصد به الدلالة على شيء متميز عن ذاته لوقوته ووجوده. وهكذا فمتى قيل اسم الحكيم على الانسان فانه يحيط على نوع ما يمدلوله ويحصره بخلاف ما اذا قيل على الله فان مدلوله يبقى غير محاط به ومتجاوزاً لدلالته. ومن ذلك يتضح ان اسم الحكيم لا يقال على الله والانسان باعتبار واحد وقس عليه سائر الاسماء فاذا ليس يقال اسم على الله والمخلوقات بالتواطؤ — لكن ليس يقال ايضاً اسم عليهم بالاشتراك المحض كما قال بعض والّا يمكن معرفة امر الهي ولا إقامة ابرهان عليه من المخلوقات. بل لزم دائماً وقوع مخالطة الاشتراك وهذا مخالف للفيلسوف الذي اثبت كثيراً من الامور الالهية بالبرهان في الطبيعيات كـ ٨ والاهيات كـ ١٢ وتقول الرسول في رو ٢: ١ «ان غير منظورات الله قد ابصرت اذا دركت بالمبروات» فالحق اذا ان يقال ان هذه الاسماء يقال على الله والمخلوقات بالتشكيك اي بالمناسبة وهذا يعرض في الاسماء على وجهين اما لمناسبة اشياء كثيرة لشيء واحد كما يقال الصمغ على الدواء والبول من حيث ان لكلهما نسبة ومناسبة لصحة الحيوان التي هذا دليل عليها وذاك سبب لها. واما لمناسبة شيء واحد لشيء آخر كما يقال الصمغ على الدواء والحيوان من حيث ان الدواء سبب للصحة التي في الحيوان وعلى هذا

التمط يقال بعض الاشياء على الله والمخلوقات بالتشكيك لا بالاشتراك المحض ولا بالتواطؤ المحض اذ لا تقدر ان تسمي الله الآمن المخلوقات كما مر في ف ١ وهكذا كل ما يقال على الله والمخلوقات فانه يقال باعتبار ان في الخليقة نسبة الى الله على انه مبدؤها وعلتها الموجود فيها سابقاً على وجه اعلى جميع كمالات الاشياء وهذا الضرب من المصوم واسطة بين الاشتراك المحض والتواطؤ البسيط لان وجه التسمية في الاسماء المشككة ليس واحداً كما في المتواطئة ولا مختلفاً كل الاختلاف كما في المشتركة بل الاسم الذي يقال على كثيرين بهذا المعنى يدل على مناسبات مختلفة لشيء واحد كما ان الصصح المقول على البيل يدل على دليل صحة الحيوان والمقول على الدواء يدل على سببها

اذاً اجيب على الاول بانه وان كان في قول الاشياء يجب ارجاع المشتركة الى المتواطئ الا انه في الافعال يكون الفاعل الغير المتواطئ متقدماً بالضرورة على الفاعل المتواطئ لان الفاعل الغير المتواطئ علة كلية للنوع كله كما ان الشمس علة لتولده جميع الناس اما الفاعل المتواطئ فليس بعلة فاعلة كلية للنوع كله والا لكان علة لنفسه لا ندرجه تحت النوع بل هو علة جزئية بالنظر الى شخص بعينه اكسبة للمشاركة في النوع. فاذا العلة الكلية للنوع كله ليست فاعلاً متواطئاً. لكن العلة الكلية متقدمة على الجزئية وهذا الفاعل الكلي وان لم يكن متواطئاً الا انه ليس مشتركاً محضاً والالم يفعل ما يشبهه بل يجوز ان يقال له فاعل مشترك كما انه في قول الاشياء ترجع جميع المتواطئات الى واحد اول ليس متواطئاً بل مشتركاً وهو الموجود

وعلى الثاني بان شبه الخليقة بالله غير تام لانها لا تتمثل شيئاً متحداً معها ولا بالجنس كما اسلفناه في م ب ٤ ف ٣

وعلى الثالث بان الله ليس بمقدارٍ معادلٍ للمتدرجات فلا يجب ان يكون مندرجاً

مع المخلوقات تحت جنس واحد
 اما في المعارضة فلازمه ان هذه الاسماء لا تقال على الله والمخلوقات بالتواطؤ
 لانها تقال عليهم بالاشتراك

الفصل السادس

هل تقال الاسماء على المخلوقات قبل ان تقال على الله

يُخطئ الى السادس بان يقال : يظهر ان الاسماء تقال على المخلوقات قبل ان
 تقال على الله لاننا لما نسي شيئاً بحسبنا نعرفه اذ الاسماء هي دلائل العقول كما قال
 الفيلسوف في كتاب العبارة ١ ب ١ ونحن نعرف الحقيقة قبل ان نعرف الله . فاذًا
 الاسماء الموضوعة منا تصدق على المخلوقات قبل صدقها على الله

٢ وايضاً لما نسي الله من المخلوقات كما قال ديونيسيوس في الاسماء الالهية ب ١
 والاسماء المنقولة من المخلوقات الى الله تقال على المخلوقات قبل ان تقال على الله
 كالأسد والسحور ونحوها فاذًا جميع الاسماء التي تقال على الله والمخلوقات تقال على
 المخلوقات قبل ان تقال على الله

٣ وايضاً ان جميع الاسماء التي يشترك فيها الله والمخلوقات تقال على الله من
 حيث هوعلة جميع الاشياء كما قال ديونيسيوس في اللاهوت السريه ب ١ وما
 يقال على شيء باعتبار العلية يقال عليه بالقول المتأخر لان الصحيح يقل على الحيوان
 قبل ان يقال على الدواب الذي هوعلة الصحة . فاذًا هذه الاسماء تقال على المخلوقات
 قبل ان تقال على الله

لكن يمارض ذلك قوله في افس ١٤ : ٣ « اجثو على ركبتي لاني ربنا يسوع المسيح
 الذي منه تسمى كل ابوة في السماوات وعلى الارض » وكذا في ما يظهر حكم سائر
 الاسماء التي تقال على الله والمخلوقات . فاذًا هذه الاسماء تقال على الله قبل ان
 تقال على المخلوقات .

والجواب ان يقال ان الاسماء المقتولة على كثيرين بالتشكيك لا بد ان يكون قولها كلها بالنظر الى واحد ولذا يجب اخذ ذلك الواحد في حدها كلها ولما كانت الحقيقة المدلول عليها بالاسم هي الحد كما في الالهيات كـ ٢٨ م كان لا بد ان ذلك الاسم يقال بالقول المتقدم على ما يؤخذ في حد غيره والقول المتأخر على غيره بحسب رتبة قرينه الى ذلك الاول قريباً أكثر او أقل كما ان الصحيح المقول على الحيوان يؤخذ في حد الصحيح المقول على الدواء الذي يقال له صحيح من حيث هو علة لصحة الحيوان وفي حد الصحيح المقول على البول الذي يقال له صحيح من حيث هو دليل على صحة الحيوان فهكذا اذا جميع الاسماء المقتولة على الله مجازاً نقال على المخلوقات قبل ان نقال على الله لانها متى قيلت على الله فلا تدل الا على اشياء يتلك المخلوقات فكما ان الضحك اذا قيل على الروض لا يدل الا على ان الروض المزهر يشبه بنضارته الانسان الضاحك يشبه المناسبة كذلك اذا قيل الاسد على الله فلا يدل الا على ان الله يشبه الاسد في انه يفعل افعاله ببأس وهكذا يتضح ان هذه الاسماء من حيث تدل على الله لا يمكن ان تحدد دلالتها الا بما يقال على المخلوقات. اما الاسماء التي نقال على الله لا مجازاً فكذلكها ايضاً اذا كانت نقال عليه من حيث العلية فقط كما ذهب بعض لانه على ذلك متى قيل الله خير فليس معناه الا ان الله هو علة خيرية اخلقية وهكذا يكون اسم الخير المقول على الله متضمناً في مفهومه خيرية الخلقية وعليه فلخير يقال على الخلقية قبل ان يقال على الله. لكن قد حققنا في الفصل الثاني ان هذه الاسماء لا نقال على الله من حيث العلية فقط بل من حيث الذات ايضاً فاذا قيل الله خير او حكيم فليس معناه انه علة الحكمة او الخيرية فقط بل ان لها فيه وجوداً سابقاً على وجه اعلى فاذا على هذا يجب ان يقال ان هذه الاسماء باعتبار مدلولها نقال على الله قبل ان نقال على المخلوقات لان الكمالات المدلول بها عليها انما تصدر الى المخلوقات من الله اما باعتبار وضعها فهي موضوعة منا بالوضع الاول

للمخلوقات التي نعرفها قبل الله ولأنها كانت في دلالتها تلك الكيفية المناسبة للمخلوقات
كما مر في ف ٣

اذن اجيب على الاول بان ذلك الاعتراض يتجه بالنظر الى وضع الاسم
وعلى الثاني بان ليس الحكم واحداً في الاسماء المتولة مجازاً على الله وفي غيرها كما
تقدم في جرم الفصل

وعلى الثالث بان ذلك الاعتراض يتجه لو كانت هذه الاسماء نقال على الله من
حيث العلية فقط لا من حيث الذات ايضاً كما يقال الصحيح على الدوام
الفصل السابع

في ان الاسماء المفهمة اضافة الى المخلوقات هل نقال على الله من الزمان

يُتَخَطَّى الى السابع بان يقال : يظهر ان الاسماء المفهمة اضافة الى المخلوقات لا
نقال على الله من الزمان لان جميع هذه الاسماء تدل على الجوهر الالهي عند الجمهور
ولنا قال امبروسوس في الايمان ك ١ ب ١ « ان اسم الرب اسم للسلطان الذي هو
الجوهر الالهي واسم الخالق يدل على فعل الله الذي هو ذاته » والجوهر الالهي ليس
زمانياً بل ازلانياً . فاذا هذه الاسماء لا نقال على الله من الزمان بل من الازل
٢ وايضاً كل ما يصدق عليه شيء من الزمان يجوز ان يقال عليه الصنع
والصيرورة فان ما هو ابيض من الزمان يصير ابيض لكن لا يجوز على الله الصنع
والصيرورة فاذا لا يقال عليه شيء من الزمان

٣ وايضاً لو كانت بعض الاسماء نقال على الله من الزمان بسبب افهامها اضافة الى
المخلوقات لزم ذلك على ما يظهر في جميع الاسماء المفهمة اضافة الى المخلوقات لكن
من الاسماء المفهمة اضافة الى المخلوقات ما يقال على الله من الازل لانه قد عرف
الخليقة واحبها منذ الازل فكقوله في ار ٣١ : ٣ « احببتك حباً دائماً » فاذا سائر
الاسماء المفهمة اضافة الى المخلوقات كالرب والخالق نقال على الله من الازل

٤ وايضاً فان هذه الاسماء تدل على اضافة فانما لا يمكن ان تكون تلك الاضافة شيئاً في الله او في الخليفة فقط ولا يمكن ان تكون في الخليفة فقط والا لكان الله يُسمى رباً من الاضافة المتعاقبة التي في المخلوقات وليس يُسمى شيء من مقابله . فانما ينبغي ان الاضافة شيء في الله لكن لا يمكن ان يكون في الله شيء من الزمان لكونه فوق الزمان فيظهر اذا ان هذه الاسماء لا تنال على الله من الزمان

٥ وايضاً لما يقال شيء قولاً اضافياً باعتبار الاضافة فيقال رب مثلاً باعتبار الربوبية كما يقال ايضاً باعتبار الياس فلو لم تكن اضافة الربوبية في الله حقيقة بل اعتباراً فقط لزم ان الله ليس رباً حقيقة وهذا بين البطلان

٦ وايضاً ان المضافين الذين ليسا معاً في الطبع يميز وجود احدهما مع فقد الآخر كوجود المعلوم مع فقد العلم على ما في المقولات ب ٧ م ٥ والمضافات المقولة على الله والمخلوقات ليست معاً في الطبع فانما يمكن قول شيء على الله بالاضافة الى الخليفة وان لم تكن الخليفة موجودة وهكذا قال الرب والمخلوق ونحوهما من الاسماء تنال على الله من الازل لان الزمان

لكن يعارض ذلك قول بوغسطينوس في الثالث ك ٥ ب ١٦ ان هذا الاسم للمضاف وهو الرب يصدق على الله من الزمان

والجواب ان يقال من الاسماء المفهومة اضافة الى الخليفة ما يقال على الله من الزمان لان الزمان لا يلبس ذلك يجب ان يعلم ان بعضاً ذهبوا الى ان الاضافة ليست شيئاً وجودياً بل اعتبارياً فقط وفساد هذا القول بين من ان بين الاشياء ترتيباً وتناسباً طبعياً الا انه يجب ان يعلم ان الاضافة لما كانت تقتضي طرفين كانت في كونها شيئاً وجودياً او اعتبارياً على ثلاثة اقسام لان من الاضافات ما يكون من جهة الطرفين شيئاً اعتبارياً فقط وذلك متى لم يمكن ان يكون بين بعض الاشياء ترتيباً وتناسباً الا في تصور العقل فقط كما اذا قلنا ان شيئاً بعينه هو بالنسبة الى

نفسه ذلك الشيء بعينه لان العقل متى تصور واحداً ما مرتين يعتبره كائنين فيتصور فيه نسبة الى نفسه وكذا حكم جميع الاضافات الكائنة بين الوجود والا موجود التي يَصُوِّرُها العقل من حيث يتصور الا موجود كطرف ما ومثلها جميع الاضافات اللاحقة لفعل العقل كالجنس والنوع ونحوهما. ومنها ما يكون من جهة الطرفين شيئاً وجودياً وذلك متى كان بين شيئين نسبة في امر يصلق عليهما حقيقة كما يتضح في جميع الاضافات اللاحقة لكم كالكبير والصغير والضعف والنصف ونظائرها لوجود الكم في كلا الطرفين وشملها الاضافات اللاحقة للفعل والافعال كالحرك والتحرك والاب والابن واشباهها ومنها ما يكون في احد الطرفين شيئاً وجودياً وفي الآخر شيئاً اعتبارياً فقط وذلك كلما لم يكن الطرفان من رتبة واحدة كنسبة الحسن والعلم الى المحسوس والمعلوم اللذين من حيث انهما موجودان وجوداً حقيقياً هما خارجان عن رتبة الوجود المحسوس والمعتول ولذا كان في العلم والحس اضافة وجودية من حيث نسبتها الى العلم بالاشياء والشعور بها. اما الاشياء في حد انفسها فخرجة عن هذه الرتبة ولذا لم يكن في المعتول والمحسوس اضافة وجودية الى العلم والحس بل اعتبارية فقط من حيث ان العقل يتصورها كطرفين لاصاقي العلم والحس ولذا قال الفيلسوف الالهيات ك ٢٠ م ٥ انهما لا يفتالان بالاضافة لانهما يضافان الى غيرهما بل لان غيرهما يضاف اليهما. وكذا لا يفتال الاثنان على العمود الا من طريق انه موضوع على الجهة اليمنى من الحيوان فاذا ليست هذه الاضافة وجودية في العمود بل في الحيوان. فاذا لما كان الله خارجاً عن كل رتبة للخلقة وكانت جميع المخلوقات مترتبة اليه لالانعكاس كان من الواضح ان المخلوقات تضاف اليه وجوداً واما هو فليس فيه اضافة وجودية اليها بل اعتبارية فقط من حيث انها هي تضاف اليه وعلى هذا فلا مانع من ان هذه الاسماء المفهومة انضافة الى الخلقة تطلق على الله من الزمان لا لمكان تغيير فيه بل لمكان تغيير في الخلقة كما يصير العمود على بين الحيوان لا بسبب

حصول تغير فيه بل بسبب انتقال الحيوان

إذا اُجيب على الاول بان الاسماء الاضافية منها ما هو موضوع للدلالة على نفس النسب الاضافية كالملوك والعبد والاب والابن ونظائرها وهذه يقال لها اضافية بحسب الوجود ومنها ما هو موضوع للدلالة على الاشياء التي يلحقها بعض النسب كالحرك والمحرك والرأس وذو الرأس واشباهها وهذه يقال لها اضافية بحسب القول فكنا اذا تجب مراعاة هذه التفرقة في الاسماء الالهية ايضاً لان منها ما يدل على نفس النسبة الى الخليفة كالأرب وهذه لا تدل على الجوهر الالهي قصداً بل تبعاً من حيث انها تقتضيه كافتراض الربوبية للسلطة التي هي الجوهر الالهي . ومنها ما يدل قصداً على الذات الالهية وتبعاً على النسبة كالخلص والخالق وهذه تدل على فعل الله الذي هو ذاته ومع ذلك فان كلا القسمين يقال على الله من الزمان باعتبار النسبة التي يدلان عليها اصالة او تبعاً لا باعتبار انهما يدلان على القات قصداً او تبعاً

وعلى الثاني بانه كما ان الاضافات المقولة على الله من الزمان ليست في الله الا اعتباراً كذلك لا يقال عليه الصنع والتغيير والضرورة الاعتباراً من دون حصول تغير فيه كقوله في ص ٨٩ : ١ « ايها السيد : نك صرت لنا موثلاً »

وعلى الثالث بان فصل العقل والارادة مستقر في التفاعل ولما كانت الاسماء الدالة على الاضافات اللاحقة لفعل العقل او الارادة يقال على الله من الازل اما الاضافات اللاحقة الافعال الصادرة بحسب حال التعلق الى المفعولات الخارجة فتقال على الله من الزمان كالخلص والخالق ونحوها

وعلى الرابع بان الاضافات المدلول عليها بهذه الاسماء المقولة على الله من الزمان انما هي في الله اعتباراً فقط . اما الاضافات المقابلة لها فهي في المخلوقات حقيقة وليس يمنع ان يسمى الله من الاضافات الموجودة حقيقة في الخليفة لكن مع تعلق

عقلنا الاضافات المتعابلة لما في الله بحيث ان الله انما يقال بالاضافة الى الخليفة لان الخليفة تضاف اليه كقول الفيلسوف في الاهليات ك ٥ م ٢٠ «المعلوم يقال بالاضافة لان العلم يضاف اليه»

وعلى الخامس بانه لما كان الله يُضاف الى الخليفة بنفس الاعتبار الذي به تضاف الخليفة اليه وكانت اضافة للرؤية حقيقية في الخليفة يلزم ان الله رب لا اعتباراً فقط بل حقيقة اذ لما يقال له رب بنفس الوجه الذي به الخليفة مربوبة له

وعلى السادس بانه لمعرفة ما اذا كانت المضافات معاً في الطبع او لا لا يجب ملاحظة رتبة الاشياء المقولة عليها المضافات بل ملاحظة معاني المضافات فانه اذا كان احدها داخلياً في مفهوم الآخر وبالعكس كانت معاً في الطبع كالعكس والصف والاب والابن واشباهها اما اذا كان احدها داخلياً في مفهوم الآخر دون العكس لم تكن معاً في الطبع ومن هذا ثقل العلم والمعلوم لان المعلوم يقال بحسب القوة والعلم بحسب الملكة او الفعل ولما كان المعلوم بحسب حال دلالاته متقدماً في الوجود على العلم اما اذا اعتبر بحسب الفعل فهو مقارن للعلم بالفعل اذ لا يتصور شيء معلوماً بالفعل من دون وجود العلم به - فاذاً وان كان الله متقدماً على المخلوقات الا انه لما كان داخلياً في مفهوم الرب ان يكون له عبد وبالعكس كان هذان المضافان اي الرب والعبد معاً في الطبع وعلى هذا فالله لم يكن رباً قبل ان كان شئ خليفة مربوبة له

الفصل الثامن

هل اسم الله اسم للطبيعة

يُخطئ الى الثامن بان يقال: يظهر ان اسم الله ليس اسماً للطبيعة فقد قال الدمشقي في الدين المستقيم ك ١ ب ١٢ «ان Deus (في اللاتينية ومعناه الله) يقال من تائين في اليونانية اي العناية بجميع الاكوان وكلاهما او من آيتائين اي

الاضطرار لان المنا هو نار آسكلة لومن تأستائي اي ملاحظة جميع الاشياء وكل ذلك من قيل الفعل فإذا الله يدل على الفعل لا على الطبيعة
٢ وايضاً انما نسي شيئاً بحسب ما نعرفه والطبيعة الالهية مجهولة لنا فإذا اسم الله لا يدل على الطبيعة الالهية

لكن يعارض ذلك قول امبروسوس في كتاب الايمان ٢ ان الله اسم للطبيعة والجواب ان يقال ان ما يوضع منه الاسم للدلالة ليس دائماً نفس ما يوضع للدلالة عليه لاننا كما نعرف جوهر الشيء من خواصه او افعاله فقد نسميه من بعض افعاله او خواصه كما نسي جوهر lapidis (اي الحجر) من بعض افعاله لكونه loedit pedem (اي يوذى القدم) لكن هذا الاسم لم يوضع للدلالة على هذا الفعل بل للدلالة على جوهر الحجر - اما اذا كان بعض الاشياء معلوماً لنا بنفسه كالحرارة والبرودة واليباض وما اشبه ذلك فلا يسي من شيء آخر ولذا كان ما يدل عليه الاسم في هذه الاسماء وما يوضع منه للدلالة واحداً بعينه - فإذا لان الله ليس معلوماً لنا في طبيعته بل انما نعلمه من افعاله او آثاره فانما نستطيع ان نسميه منها كما مر في الفصل الاول وعليه فاسم الله اسر للفعل باعتبار ما هو موضوع منه للدلالة فانه موضوع من العناية الشاملة لجميع الاشياء لان جميع المتكلمين على الله يريدون بسمي الله ما له عناية شاملة لجميع الاشياء ولذا قال ديونيسيوس في الاسماء الالهية ب ١٢ «الالهية هي التي ترى جميع الاشياء بكمال العناية والخبرة» الا انه مع كونه مأخوذاً من هذا الفعل موضوع للدلالة على الطبيعة الالهية اذا اوجب على الاول بان جميع ما قاله الادمشقي راجع الى العناية الموضوع منها اسم الله للدلالة

وعلى الثاني باننا انما نستطيع ان ندل باسم على طبيعة شيء بحسب ما نستطيع ان نعرفها من خواصها او آثارها ولذا كما تقدّر ان نعرف من خاصة الحجر جوهره

بحسبها هو في نفسه بعلما ان الحجر ماذا كان اسم الحجر د الأعلى طبيعة الحجر بحسبها هي في نفسها لانه يدل على حد الحجر الذي به نعلم ان الحجر ماذا لان الحقيقة للدلول عليها بالاسم هي الحد كما في الالهيات ك ٤ م ٢٨ لكننا لا نقدر ان نعرف من الآثار الالهية الطبيعة الالهية بحسبها هي في نفسها حتى نعلم انها ماذا بل انما نعرفها بطريقة السموي والعلوي والنفي كما مر في مب ١٢ ف ١٢ وبهذه الطريقة يدل اسم الله على الطبيعة الالهية لانه موضوع ليدل على شيء موجود فوق جميع الاشياء وهو مبدا لجميع الاشياء ومنزلة عن جميع الاشياء فان هذا ما يقصد الدلالة عليه الناطقون باسم الله

الفصل التاسع

هل يقبل اسم الله الشركة فيه

يخفى الى التاسع بان يقال: يظهر ان اسم الله يقبل الشركة فيه لان كل ما يشترك في مدلول اسم فانه يشترك في ذلك الاسم ايضا. واسم الله يدل على الطبيعة الالهية كما مر في الفصل السابق وهي تقبل الشركة فيها فقد قيل في ٢ بطرس ١: ٤ « به وهيت لنا المواعد العظيمة الثمينة لكي نصير بها شركاء في الطبيعة الالهية » فاذا اسم الله يقبل الشركة فيه

٢ وايضا ان الاسماء التي لا تقبل الشركة فيها اقما هي اسماء الاعلام فقط والله ليس اسم علم بل اسم جنس بدليل جمعه كقوله في مز ٨١: ٦ « قد قلت انكم آلهة » فهو اذا يقبل الشركة فيه

٣ وايضا ان اسم الله موضوع من الفعل كما مر في الفصل القريب لكن سائر الاسماء الموضوعة لله من افعاله او آثاره تقبل الشركة فيها كالخير والحكيم ونحوها فاذا اسم الله يقبل الشركة فيه

لكن يعارض ذلك قول الحكيم في تلمح ١٤: ٢١ « جعلوا على الخشب والحجر

الاسم الذي لا يشترك فيه أحد» يريد بذلك الالهوية . فإذا اسم الله ليس يقبل
الشركة فيه

والجواب ان يقال ان اسماً يمكن ان يقبل الشركة فيه على ضربين حقيقة واستعارة
فالاول ما يشترك فيه كثير بحسب تمام معناه والثاني ما يشترك فيه كثير بحسب
شيء مما يتضمن في معناه فان اسم الاسد يشترك فيه حقيقة جميع الاشياء الحاصلة
على الطبيعة المدلول عليها باسم الاسد ويشترك فيه استعارة جميع الاشياء المشتركة في
شيء اسدي كالجرواة او القوة وتسمى اسوداً مجازاً . ولمفرقة اي الاسماء لقبول الشركة
فيها حقيقة لابد من اعتبار ان كل صورة موجودة في فرد متخيل لها غي منتشرة
في كثير اما حقيقة او اعتباراً على الاقل كما ان الطبيعة الانسانية منتشرة في كثير
حقيقة واعتباراً وطبيعة الشمس ليست منتشرة في كثير حقيقة بل اعتباراً فقط
لجواز تعقلها موجودة في افراد كثيرة وما ذاك الا لان العقل يتعمل طبيعة كل
نوع مجردة عن الفرد فإذا الوجود في فرد واحد او افراد كثيرة خارج عن مفهوم
طبيعة النوع . فإذا اذا روعي مفهوم طبيعة النوع جاز تعقلها موجودة في كثير واما
الفرد فمن حيث انه فرد فهو مفترق عن جميع ما سواه فإذا كل اسم موضوع ليدل
على فرد ما لا يقبل الشركة فيه لاحقيقة ولا اعتباراً لامتناع ان يتصور تكثره
فإذا ما من اسم دال على شخص ما يقبل الشركة فيه حقيقة بل استعارة فقط كما
يجوز ان يقال لواحد اكيلس مجازاً من حيث ان له شيئاً من خصائص اكيلس وهو
القوة . اما الصور التي لا تشخص بفرد آخر بل بانفسها لكونها صوراً قائمة بانفسها فإذا
تعمقت بحسب ما هي في انفسها لا يمكن وقوع الشركة فيها لاحقيقة ولا اعتباراً بل ربما
وقعت فيها استعارة على نحو ما مر في الاشخاص . ولما لم يكن لنا ان تعقل الصور
الساذجة القائمة بانفسها على حسب ما هي بل تتعملها على قياس المركبات التي لها
صور في مادي فلذلك نضع لها اسماء مقولة بالاشتقاق دالة على الطبيعة في فرد ما

كما مرّ في الفصل الأول، وعلى هذا فإذا اعتبر وجه الاسماء كان وجه الاسماء
الموضوعة من الدلالة على طبائع المركبات والاسماء للموضوعة من الدلالة على الطبائع
الساذجة القائمة بانفسها واحداً. فإذا لمّا كان اسم الله موضوعاً ليتدل على الطبيعة الالهية
كما مرّ في الفصل السابق وهي لا تقبل التكرار كما مرّ بيانه في مب ١١ ف ٣ يلزم انه
لا يقبل الشركة فيه حقيقة لكنه يقبلها اعتقاداً كما ان اسم الشمس يقبل الشركة
فيه على حسب اعتقاد القائلين بشمس كثيرة وعلى هذا قيل في غلا ٦: ٨ «تعبدتم
الذين ليسوا بالطبيعة آلهة» وفي شرحه «ليسوا آلهة بالطبيعة بل في اعتقاد الناس»
ومع ذلك فان اسم الله يقبل الشركة فيه لا بشماعتها بل بجزئه على سبيل التشبيه
فيقال آلهة للمشتركين في امر الحية على سبيل التشبيه كقوله في مز ٨١: ٦ «قد
قلت انكم آلهة» اما اذا كان بعض الاسماء موضوعاً ليتدل على الله لا من جهة
الطبيعة بل من جهة الفرد من حيث يعتبر شيئاً معيّناً فلا يقبل الشركة فيه بحال
كاسم يتّرعزّ ماتن عند العبرانيين وكذا الحال لو وضع بعض الشمس اسماً دالاً
بالعين على هذا الفرد

إذا اجب على الأول بان الطبيعة الالهية لا تقبل الشركة فيها الا بحسب
مشاركة المشابهة

وعلى الثاني بان اسم الله اسم جنس وليس اسم علم للدلالة على الطبيعة الالهية
في شخص حاصل عليها وان يكن الله في الحقيقة ليس كلياً ولا جزئياً فان الاسماء
لا تتبع حال الوجود الحاصل في الاشياء بل حال الوجود الحاصل في معرفتنا. ومع
ذلك فانه في حقيقة الامر لا يقبل الشركة فيه على نحو ما مر في اسم الشمس
وعلى الثالث بان الخير والحكم ونظائرها من الاسماء موضوعة من الكمالات
الصادرة عن الله الى المخلوقات لكنها ليست موضوعة للدلالة على الطبيعة الالهية بل
للدلالة على الكمالات مطلقاً ولنا في تقبل الشركة فيها حتى بحسب حقيقة الامر

إما اسم الله فانه موضوع من فعلٍ خاصٍ بالله نختبره اختباراً متصلاً للدلالة على الطبيعة الالهية

الفصل العاشر

هل يقال اسم الله بالتواطوء على الاو الاشتراكي والحققي والاعتقادي

يُخطئ إلى العاشر بان يقال : يظهر ان اسم الله يقال بالتواطوء على الاله الحقيقي والاشتراكي والاعتقادي اذ حيث يختلف المعنى فلا تناقض في السلب واليجاب لان الاشتراك يمنع التناقض . والكاثوليكي بقوله : ليس الوثن هو الله : يناقض الوثني القائل : الوثن هو الله : فاذا الله في كلا القولين يقال بالتواطوء

٢ وايضاً كما ان الوثن هو الله اعتقاداً لا حقيقة كذلك التمتع بالذائد البدنية يقال له سعادة اعتقاداً لا حقيقة . واسم السعادة يقال بالتواطوء على السعادة الاعتقادية والسعادة الحقيقية فاذا كذلك اسم الله يقال بالتواطوء على الاله الاعتقادي والاله الحقيقي

٣ وايضاً ان الاشياء التي يقال لها متواطئة هي ما كانت حقيقتها واحدة . والكاثوليكي بقوله ان الله واحد يعقل باسم الله شيئاً قادراً على كل شيء ومستوجب التعظيم فوق جميع الاشياء وهذا بعينه يعقله الوثني بقوله ان الوثن هو الله . فاذا اسم الله يقال بالتواطوء في كلا القولين

٤ لكن يعارض ذلك ان ما في العقل شبه لما في الخارج كما في كتاب العبارة اب ١ والحيوان المقول على الحيوان الحقيقي والحيوان المصور يقال بالاشتراك . فاذا اسم الله المقول على الاله الحقيقي والاله الاعتقادي يقال بالاشتراك

٥ وايضاً ليس يقدر احد ان يعبراً لا يعرفه . والوثني لا يعرف الالهية الحقيقية فاذا متى قال الوثن هو الله فليس يعبر عن الالهية الحقيقية بخلاف الكاثوليكي فانه يعبر عنها بقوله ان الله واحد . فاذا اسم الله ليس يقال على الاله الحقيقي والاله

الاعتقادي بالتواطؤ بل بالاشتراك

والجواب ان يقال ان اسر الله في المعاني الثلاثة المتقدمة لا يؤخذ لا بالتواطؤ ولا بالاشتراك بل بالتشكيك وهذا واضح من ان للتواطؤات متوافقة سبب الحقيقة كل التوافق والمشاركات متخالفة فيها كل الاختلاف اما للشككات فيجب فيها ان الاسر باعتباره بحسب معنى يؤخذ في حد نفسه باعتباره بحسب المعاني الأخر كما ان الموجود للمقول على الجوهر يؤخذ في حد الموجود من حيث يقال على العرض والصحيح المقول على الحيوان يؤخذ في حد الصحيح من حيث يقال على البول والدواء لان البول دليل على الصحيح الذي في الحيوان والدواء مؤثر له وكذا الحال في ما نحن بصدده فان اسر الله من حيث يراد به الاله الحقيقي يؤخذ في حد الله من حيث يقال على الاله الاعتقادي او الاشتراكي لاننا متى سمينا واحداً لما بالشاركة تتعلل باسم الله شيئاً حاصلًا على شبه الاله الحقيقي. وكذا متى سمينا الوثن الله تتعلل باسم الله شيئاً يعتقد الناس انه الله وهكذا يتضح ان نلاسم معاني مختلفة الا ان احد هذه المعاني داخل في البقية فاذا يتضح انه يقال بالتشكيك

اذا اوجب على الأول بان تكثر الاسماء لا يعتبر بحسب قول الاسر بل بحسب معناه فان اسم الانسان اذا قيل على اي شيء صدقاً او كذباً يقال على نحو واحد وانما يقال على انحاء متكررة اذا اردنا به الدلالة على اشياء مختلفة كما اذا اراد به واحد الدلالة على ما هو الانسان حقيقة وآخر الدلالة على الحجر او شيء آخر وبذلك يتضح ان الكاثوليكي بقوله ان الوثن ليس هو الله يناقض الوثني المثبت ذلك لان كليهما يستعمل اسر الله للدلالة على الاله الحقيقي اذ الوثني بقوله ان الوثن هو الله لا يستعمل اسر الله من حيث يدل على الاله الاعتقادي والانتقال الحق فان الكاثوليكين ايضاً قد يستعملونه بهذا المعنى كما في قوله في مز ٤٥: ٥ «جميع آلهة الشعوب اصنام» وكذا يجاب على الثاني والثالث لان تلك الصحيح لما تنجم بحسب اختلاف قول

الاسم لا يحجب اختلاف معناه

وعلى الرابع بان الحيوان المقول على الحيوان الحقيقي والحيوان المصور ليس يقال بالاشتراك المحض بل ان الفيلسوف في سوابق المقولات في باب المشترك يريد بالمشاركات ما يعم للمشككات ايضاً لان الموجود المقول بالتشكيك قد يقال ايضاً انه يطلق بالاشتراك على مقولات مختلفة

وعلى الخامس بان طبيعة الله ليس يعرفها كما هي في نفسها الا الكاثوليكي ولا الوثني بل كلاهما يعرفها من طريق العلية او السموات التنزيه كما تقدم في مب ١٢ ف ١٢ وعلى هذا يجوز ان يكون مراد الوثني باسم الله في قوله : الوثن هو الله : نفس المعنى الذي يريد به الكاثوليكي في قوله : الوثن ليس هو الله : اما اذا كان واحدا لا يعرف الله بوجه من الوجوه فلا يسميه اللهم الا ان يكون ذلك كما نلفظ بعض اسماء تبهل معانيها

الفصل الحادي عشر

هل اسم الموجود هو اخص الاسماء بالله

يُخطئ الى الحادي عشر بان يقال : يظهر ان اسم الموجود ليس اخص الاسماء بالله لان اسم الله لا يقبل الشراكة فيه كما مر في الفصل التاسع . واسم الموجود ليس يمنع من الشراكة فيه . فاذا ليس اسم الموجود اخص الاسماء بالله

٢ وايضاً قال ديونيسيوس في الاسماء الالهية ب ٣ مق ١ « ان اسم الخير يوضع باعلى طريقة جميع صدورات الله » واليق شيء بالله كونه مبدأ كلياً لجميع الاشياء فاذا اخص الاسماء به الخير لا الموجود

٣ وايضاً كل اسم الهي يتضمن اضافة الى المخلوقات فيما يظهر لانا لا نعرف الله الا بالمخلوقات . واسم الموجود ليس يتضمن نسبة الى المخلوقات . فاذا ليس اخص الاسماء بالله

لكن يعارض ذلك ما ورد في خر ٣: ١٣ من انه لما سأل موسى الرب بقوله «ان
قالوا لي ما اسمه فماذا اقول لم» اجابه «كناقل لم الموجود اوسلني اليكم» فاذا اسم
الموجود هو اخص الاسماء بالله

والجواب ان يقال ان اسم الموجود هو اخص الاسماء بالله من ثلاثة اوجه اما
اولاً فمن جهة معناه لانه لا يدل على صورة ما بل على نفس الوجود ولما كان وجود
الله عين ماهيته وليس شي غيره كذلك كما مر تحقيقه في مب ٣ ف ٤ فمن الواضح
ان هذا الاسم اخص دلالة على الله من بقية الاسماء لان كل شيء يسمى من
صورته. واما ثانياً فمن جهة عموميه فان جميع ما سواه من الاسماء اما اخص منه اواذا
ساوته تزيد عليه مع ذلك شيئاً اعتبارياً وبذلك تصوره نوعاً من التصوير وتبينه
على نحو ما. لكن علقنا ليس له في جال هذه الحيوة ان يعرف ذات الله كما هي في
نفسها بل ايما حال يعينه لما يتعقله في حق الله فهو قاصر عن الحال التي عليها الله في
حد نفسه ولذا فكلما كانت بعض الاسماء اقل تعييناً واكثر عموماً واطلاقاً كانت
عندنا اخص بالله ولذا قل الدمشقي في كتاب الدين المستقيم اب ١٢ «ان اخص
الاسماء المقولة على الله كلها هو الوجود لانه لا شئ له في نفسه على كل شيء فهو حاصل
على الوجود كلية جوهر غير متناهية ولا محدودة لان كلاً من الاسماء الأخر يتعين
به حال من احوال جوهر الشئ. اما الموجود فلا يعين حالاً من احوال الوجود
بل يدل عليها جميعاً بدون تعيين ولذا جعل اسماً للجنة الجوهر الغير المتناهية. واما ثالثاً
فما يقرن به معناه لانه يدل على الوجود في الحاضر وهذا اخص ما يقال على الله الذي
لا يعرف وجوده ماضياً او مستقبلاً كما قال اوغسطينوس في كتاب الثالث ه ب

٢ وكتاب ٨٣ مب ١٧

اذا اوجب على الاول بان اسم الموجود هو اخص بالله من اسم الله باعتبار ما
هو موضوع منه اي الوجود وباعتبار كيفية دلالاته وما يقرن به معناه كما مر في جرم

الفصل ١٠ - باعتبار ما وضع للدلالة عليه فاسم الله اخص منه بالله لانه موضوع
للدلالة على الطبيعة الالهية بل اخص منه ايضاً اسم يترعرعاً مأثراً للموضوع للدلالة
على جوهر الله الغير القابل للشركة فيه والحزبي (اذا ساغ لنا هذا القول)
وعلى اثنتي بان الحيز هو الاسم الاخص بالله من حيث هو علة لا مطلقاً لان
الوجود مطلقاً سابق في تصوير العقل على نحلة

وعلى الثالث بانه ليس من الضرورة ان تكون جميع الاسماء الالهية متضمنة نسبة
الى المخلوقات بل يكفي ان تكون موضوعاً من بعض الكمالات الصادرة عن الله
الى المخلوقات التي اولها الوجود المشتق منه : لوجود

الفصل الثاني عشر

هل يجوز ان يحكم على الله بقضايا موجبة

يُخطئ الى الثاني عشر بان يقال : يظهر انه لا يجوز ان يحكم على الله بقضايا
موجبة فقد قال ديونيسيوس في مراتب السلطة السلوية ب ٢ « ان السلوب في
حق الله صادقة اما الايجابات فغير متلاحمة »

٢ وايضاً قال ديونيسيوس في كتاب الثلاث « ان الصورة البسيطة لا يجوز ان
تكون موضوعاً » والله صورة متناهية في البساطة كما امر تحقيقه في مب ٣ ف ٧ و ٨
فاذا لا يجوز ان يكون موضوعاً . وكل ما يحكم عليه بقضية موجبة يتخذ ك موضوع
لها . فاذا لا يجوز ان يحكم على الله بقضية موجبة

٣ وايضاً كل عقل يعقل شيئاً على خلاف ما هو فهو كاذب . ووجود الله منزّه
عن كل تركيب كما اثبتناه في مب ٣ ف ٧ فاذا لا كان كل عقل موجب يعقل شيئاً
مع تركيب يظهر انه لا يجوز ان يحكم على الله حكماً صادقاً بقضية موجبة

لكن يعارض ذلك ان الكذب ليس يخفض للايمان . وبعض القضايا الموجبة
خاصة للايمان نحو ان الله مثل واحد وانما قدر على كل شيء . فاذا لا يجوز ان يحكم

على الله حكماً صادقاً بقضايا موجبة
والجواب ان يقال يجوز ان يحكم على الله حكماً صادقاً بقضايا موجبة وليان ذلك
يجب ان يعلم انه في كل قضية موجبة صادقة يجب ان يكون المحمول والموضوع
متحدين ماصداً نوعاً من الاتحاد ومتمايزين مفهوماً وهذا ين في القضايا ذات
المحمول العرضي والقضايا ذات المحمول الجوهرى فواضح ان الانسان والايض
متحدان ذاتاً ومتمايزان اعتباراً لان حقيقة الانسان غير حقيقة الايض غير وكذا
الحال في قولنا الانسان حيوان لان ما هو انسان هو حيوان حقيقة لاشتغال الشخص
الواحد بعينه على الطبيعة الحسية التي منها يقال له حيوان وعلى الطبيعة النطقية التي
منها يقال له انسان وعلى هذا كان المحمول والموضوع هنا ايضاً متحدين ذاتاً ومتمايزين
اعتباراً . اما في القضايا التي يحمل فيها الشيء على نفسه فالامر كذلك من وجه ما هي
من حيث ان ما يضعه العقل من جهة الموضوع ينحصره بجهة الشخص وما يضعه من
جهة المحمول ينحصره بطبيعة الصورة الموجودة في الشخص بناء على ما يقال من
ان الحملات تعتبر من جهة الصورة والموضوعات من جهة المادة وهذا التمايز
الاعتباري يحاذيه تعدد المحمول والموضوع واما الاتحاد الحقيقي فيدل عليه العقل
بالتأليف والله في حد نفسه واحد وبسيط من كل وجه غير ان عقلاً انما يعرفه بحسب
تصورات مختلفة لتقاصره عن أن يراه كما هو في نفسه لكنه وان تعقله تحت تصورات
مختلفة يعرف مع ذلك ان بازاء جميع تصورات شياً واحداً بعينه بسيطاً . فإذا هذا
التعدد الاعتباري يمثل العقل بتعدد المحمول والموضوع واما الوحدة فيمثلها بالتأليف
اذا اجب على الاول بان ديونيسيوس انما قال ان الايجابيات في حق الله غير
متلاحمة او غير متلائمة كما في ترجمة أخرى من حيث ان الله لا يلائمه اسم باعتبار
كيفية الدلالة كما مر في الفصل الثالث
وعلى الثاني بان عقلاً ليس له ان يدرك الصور الساذجة القائمة بانفسها على ما

هي عليه في انفسها بل يتصورها على طريقة المركبات التي يكون فيها شيء محلي
وشيء محالٌ وإذا فهو يتصور الصورة الساذجة كموضوع ويصفها بشيء
وعلى الثالث بان قولنا ان العقل العاقل شيئاً على خلاف ما هو كاذب قضية
تحمّل معنيين لاحتمال ان يكون الجاز والمجور معيناً لكلمة التعقل من جهة
المقول او من جهة العاقل فان كان الاول كانت القضية صادقة ومعناها كل
عقل يعقل ان شيئاً على خلاف ما هو فهو كاذب لكن هذا لا عمل له هنا لان عقلنا
اذا حكم على الله بقضية لا يقول انه مركب بل انه بسيط. وان كان الثاني كانت
القضية كاذبة لان حال العقل في التعقل مغاير لحال الشيء في الوجود اذ من
الواضح ان عقلنا يعقل الماديات التي هي دونه بطريقة غير مادية لا بمعنى انه يعقل
انها غير مادية بل بمعنى ان له في تعقله طريقة غير مادية. وكلنا متى عقل البسيط
التي هي فوقه فانه يعقلها بحسب طريقته اي بطريقة التركيب لا بمعنى انه يعقل انها
مركبة وعلى هذا فليس عقلنا كاذباً بحكمه على الله بطريقة التركيب

المبحث الرابع عشر

في علم الله - وفيه ستة عشر فصلاً

بعد النظر في ما يتعلق بمجهر الله في وجوب النظر في ما يتعلق بفعلوه. ولأن الفعل منه ما
يستقر في نفس الناعل ومنه ما يصدر الى منقول خارج يستكمل أولاً على علم الله وإرادته لاستقرار
التعقل في نفس العاقل والإرادة في نفس المريد ثم على قدرته التي تعتبر كمبدأ الفعل الالهي
الصادر الى منقول خارج ولأن التعقل ضرب من المحيوة فيعد النظر في العلم الالهي يجب النظر
في المحيوة الالهية ولأن العلم يتعلق بالامور المحيوة فينظر أيضاً في الحق والكذب. وايضاً لان كل
معروف يحصل في المعارف وحقائق الاشياء من حيث هي حاصلة في الله المعارف تسمى تصورات

يجب تعقيب النظر في العلم بالنظر في التصورات ١٠- العلم فالبحث فيه يدور على ست عشرة
مسئلة - ١ هل في الله علم - ٢ هل يمثل الله ذاته - ٣ هل يحيط علماً بذا - ٤ هل
تعقله هو عين جوهره - ٥ هل يمثل غيره - ٦ هل له بغيره معرفة خاصة - ٧ هل علم الله
تدريجي - ٨ هل علم الله هو علم الاشياء - ٩ هل يتعلق علم الله بالمعلومات - ١٠ هل
يتعلق بالضرور - ١١ هل يتعلق بالمجريات - ١٢ هل يتعلق بغير المتناهيات - ١٣ هل
يتعلق بالمحادث المستنبلة - ١٤ هل يتعلق بالقضايا - ١٥ هل هو متغير - ١٦ هل
علم الله بالاشياء نظري او عملي .

الفصل الاول

هل في الله علم

يُتَحَقَّقُ الى الاول بان يقال : يظهر ان ليس في الله علم لان العلم ملكة والملكية
لا تليق بالله اذ هي واسطة بين القوة والفعل فاذا ليس في الله علم
٢ وايضاً لما كان العلم انما يتعلق بالتأثير كان معرفة مسببة عن شيء آخر اي عن
معرفة المبادئ والله ليس فيه شيء مسبب فاذا ليس فيه علم
٣ وايضاً كل علم قائم كلي او جزئي والله ليس فيه كلي وجزئي كما يتضح مما مر
في مب ٣ ف ٥ فاذا ليس فيه علم

لكن يعارض ذلك قول الرسول في روا ٣٣: ١ « يالعمق غنى الله وحكمته وعلمه »
والجواب ان يقال ان في الله علماً بالقأ غاية الكمال وليسان ذلك يجب اعتبار
ان الاشياء العارفة تمتاز عن الاشياء الغير العارفة بكون الموجودات الغير العارفة
ليس فيها الا صورتها فقط والعارفة من شأنها ان يكون فيها صورة شيء آخر ايضاً لان
مثال المعروف يحصل في العارف ومن ذلك يتضح ان طبيعة غير العارف اكثر
تقيداً وانحصاراً وطبيعة الاشياء العارفة اكثر سعة وامتداداً ولذا قال الفيلسوف
في كتاب النفس م ٣ ٣٧ « النفس هي على نحو ما جميع الاشياء » وانحصار الصورة
انما يكون بالمادة ولذا قلنا في ما مر ان الصور كلها كانت اعزى عن المادة كانت

اقرب الى لا نهاية ما . فإذا بضع ان تجرد شيء عن المادّة مسبب في كونه ذا قوة عارفة وعلى حسب حال التجرد يكون حال المعرفة وبنه على ذلك قيل في كتاب النفس م ٢ ١٢٤ ان الثبات ليس له قوة المعرفة بسبب ما قرنته اما الحسن فله ذلك بسبب قابليته للصور المجردة عن المادّة واما العقل فله قوة اعظم على المعرفة لكونه اكثر تجرداً عن المادّة واقل مخالطة لها كما في كتاب النفس م ٣ ٤ وعلى هذا فلأن الله في غاية التجرد عن المادّة كما بضع بما مرّ في مب ٧ ف ١ يلزم كونه بالذات غاية المعرفة

إذا اجيب على الاول بانه لما كانت الكمالات الصادرة عن الله الى المخلوقات موجودة في الله على وجه اعلى كما مرّ في مب ٦ ف ٤ يجب انه كلما اطلق على الله اسم مأخوذ من اي كمالات الخلقية يعرّى معناه عن كل ما يخص بالحال الناقصة التي تلائم الخلقية . فإذا ليس العلم في الله صفة او ملكة بل جوهرًا وفعلًا صرفًا وعلى الثاني بان ما في المخلوقات على حال الانقسام والتكثّر هو في الله على حال البساطة والوحدة كما مرّ في مب ١٣ ف ٤ والانسان له معارف مختلفة باختلاف المعارف فيقال ان له فهمًا باعتبار معرفته المبادئ وعلمًا باعتبار معرفته النتائج وحكمة باعتبار معرفته العلة العليا ومشورة او فطنة باعتبار معرفته المعولات مع ان الله يعرف جميع ذلك بمعرفة واحدة وبسطة كما سيأتي بيانه في ف ٧ فإذا يجوز تسمية معرفة الله البسيطة بجميع هذه الاسماء لكن بحيث يجرد كل منها عند اطلاقه على الله عن كل ما فيه من النقص ويبقى كل ما فيه من الكمال وعلى هذا قيل في ايوب ١٢ : ١٣ « عنده الحكمة والجبروت وله المشورة والفهم »

وعلى الثالث بان العلم يكون على حسب حال العارف لان المعلوم يكون في العالم على حسب حال العالم ولما لما كان حال الذات الالهية اعلى من حال المخلوقات لم يكن العلم الالهى حال العلم المخلوق اي ان يكون كلياً او جزئياً او بالملكة او بالقوة او

جاءاً على حال كنا

الفصل الثاني

هل يعقل الله ذاته

يُتَخَطَّى الى الثاني بان يقال : يظهر ان الله ليس يعقل ذاته ففي كتاب الملل
قضى ١٣ « كل عالم يعلم ماهيته فهو راجع على ماهيته رجوعاً كاملاً » والله ليس
يخرج عن ماهيته ولا يتحرك بحال وهكذا لا يصح في حقه ان يرجع على ماهيته فهو
إذا ليس يعلم ماهيته

٢ وايضاً ان العقل انفعالاً وتحركاً ما كما في كتاب النفس م ٣ و ١٢ و ٢٨ والعلم
ايضاً تشبيهه بالشيء المعلوم والمعلوم ايضاً كإن للعالم وليس شيء يتحرك او يتفعل او
يتكلم من ذاته وايضاً ليس شيء يشبه ذاته كما قال ايلاريوس في كتاب الثالث ٣
فإنه اذا ليس يعلم ذاته

٣ وايضاً انما نحن مشابهون لله في العقل اذا انما نحن على صورة الله من حيث العقل
كما قال اوغسطينوس في كتاب الثالث ١٥ ب ١ وعقلنا ليس يعقل ذاته الا
كما يعقل غيره كما في كتاب النفس م ٣ ١٥ فإذا الله ليس يعقل ذاته الا ان يقال
انه يعقل ذاته بتمقله غيره

لكن يعارض ذلك قوله في ١ كور ٢ « لا يعلم احد ما في الله الا روح الله »
والجواب ان يقال ان الله يعقل ذاته بذاته وليان ذلك يجب ان يعلم ان موضوع
الفعل المعتبر طرفاً نهائياً له وان كان في الافعال للتعدية الى مفعول خارج شيئاً
خارجاً عن الفاعل الا انه في الافعال المستقرة في نفس الفاعل موجود في نفس
الفاعل وبحسب كونه فيه يكون الفعل بالفعل وعلى هذا قيل في كتاب النفس م ٣
م ٣٦ « المحسوس بالفعل هو الحس بالفعل والمعتقل بالفعل هو العقل بالفعل » اذا انما
نشعر بشيء او نمقله بالفعل من حيث ان عقلنا او حسنا يحصل بالفعل بقوله

صورة المحسوس او المعقول وانما يمتاز الحس او العقل عن المحسوس او المعقول من حيث ان كليهما بالقوة فاذا لم يكن في الله شيء من القوة بل هو فعل بحيث فلا بد ان يكون فيه العقل والمعقول واحداً بعينه من جميع الوجوه اني بحيث انه لا يخلو عن الصورة المعقولة كعقلنا عند ما يعقل بالقوة ولا تمايز الصورة المعقولة جوهر العقل الالهي كما يعرض في عقلنا عند ما يعقل بالفعل بل الصورة المعقولة هي نفس العقل الالهي وهكذا فهو يعقل ذاته بذاته

اذ اوجب على الاول بان رجوع شيء على ماهيته ليس هو الا قيامه بنفسه لان الصورة من حيث تكمل المادة بافادتها اياها الوجود تقاض عليها على نحو ما ومن حيث ان لها وجوداً في ذاتها ترجع على ذاتها فاذا القوي المدركة التي ليست قائمة بانفسها بل هي فعل لبعض الآلات الجسمية لا تدرك ذاتها كما يتضح في كل من المشاعر . اما القوي المدركة القائمة بانفسها فانها تدرك ذاتها وانما قيل في كتاب العلم « العلم بجاهته يرجع على ماهيته » والقيام بالنفس في غاية المناسبة لله فاذا على هذا الوجه من الكلام هو في غاية الرجوع على ماهيته والعلم بذاته

وعلى الثاني بان التحرك والانفعال في قولنا التعقل تحرك وانفعال ما مقولان بالاشتراك كما في كتاب النفس ٣ لان التعقل ليس هو الحركة التي هي فعل شيء ناقص والتي تكون من شيء الى آخر بل الحركة التي هي فعل شيء كامل مستقر في نفس الفاعل وكذا ايضاً استكمال العقل بالمعقول او مشابهته له انما يناسب العقل الذي يكون احياناً بالقوة لانه بوجوده بالقوة يمتاز عن للمعقول ويصير مشابهاً له بالصورة المعقولة التي هي شبه الشيء المعقول ويستكمل بها استكمال القوة بالتعلل . والعقل الالهي الذي ليس بالقوة بوجه من الوجوه ليس يستكمل بالمعقول ولا يصير مشابهاً له بل هو عين كما له وعين تمقله

وعلى الثالث بان الهوى الاولى الموجودة بالقوة فقط ليس لها وجود طبيعي الا

بحسب صكونها خارجة الى الفعل بالصورة . وعقلنا الهولاني في مرتبة المعقولات كالمهولي الاول في مرتبة الطبيعيات لكونه بالقوة الى المعقولات كما ان المهولي الاول بالقوة الى الطبيعيات فاذا لا يمكن ان يكون لعقلنا الهولاني فعل معقول الا من حيث يستكمل بصورة معقولة لشيء ما وهكذا فهو يعقل ذاته بالصورة المعقولة كما يعقل غيره ايضاً . وواضح انه باذراكه المعقول يعقل نفس تعقله وبالفعل يدرك القوة العقلية . والله كالفعل المحض في مرتبة الوجودات وفي مرتبة المعقولات ولذا فهو يعقل ذاته بذاته

الفصل الثالث

هل يحيط الله علماً بذاته

يُخفى الى الثالث : بان يقال : يظهر ان الله ليس يحيط علماً بذاته فقد قال اوغسطينس في كتاب ٨٣ مب ١٤ « ما يحيط علماً بذاته فهو متناهم عند ذاته » والله غير متناهم بوجه من الوجوه فاذا ليس يحيط علماً بذاته

٢ وايضاً ان قيل ان الله غير متناهم عندنا لكنه متناهم عند ذاته يرده ان كل شيء باعتبار ما عند الله احق منه باعتباره عندنا فلو كان الله متناهماً عند ذاته وغير متناهم عندنا لكان كونه متناهماً احق من كونه غير متناهم وهذا متناقض لما نقرر في مب ٧ ف ١ فاذا الله ليس يحيط علماً بذاته

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في للوضع المار « كل ما يعقل ذاته فهو يحيط علماً بذاته » والله يعقل ذاته . فاذا يحيط علماً بذاته

والجواب ان يقال ان الله يحيط علماً بذاته احاطة كاملة يان ذلك انه انما يقال ان شيئاً يحاط به علماً متى يبلغ الى اقصى معرفته وذلك متى عُرِفَ شيءٌ معرفة كاملة على قدر ما يقبل المعرفة كما ان قضية برهانية يحاط بها علماً متى علمت بالبرهان لا متى عرفت بدليل ظني . وواضح ان الله يعرف ذاته معرفة كاملة بقدر كمال معرفته اذ كل شيء معروفٌ بحسب حال فعله لان شيئاً لا يُعرف بحسب كونه بالقوة بل بحسب

كونه بالفعل كما في الالهيّات كـ ٢٠ م وقدرة الله في المعرفة على قدر فعليته في الوجود لانه اتما يملك قوة المعرفة من حيث هو بالفعل ومجرد عن كل مادة وقوة كما مرّ تحقيقه في الفصل الاول فاذا وافهم انه يعرف ذاته على قدر قابلية ذاته للمعرفة ولذا فهو يحيط علماً بذاته احاطة كاملة

اذا اُجيب على الاول بان الاحاطة ان اخذت بالحصر فهي تدل على شيء مشتمل على غيره ومتضمن له وعلى هذا يجب ان يكون كل محاط به متناهيًا ككل متضمن لكنه ليس يقال ان الله يحيط علماً بذاته بهذا المعنى كما اننا عقله مفاير لذاته وحاي ومتضمن ذاته بل يجب تاويل مثل هذا الكلام بالمعنى السلي لان كما يقال ان الله في ذاته لعدم كونه محويًا من شيء خارج كذلك يقال انه يحيط علماً بذاته لانه ليس يخفى عليه شيء من ذاته فقد قال اوغسطينوس في كتاب رؤيته الله رسا ١١٢ الى بولينا ب ٩ « انا يحاط بالروية بما يرى كله بحيث لا يخفى شيء منه على الراي »

وعلى الثاني بانه متى قيل ان الله متناهي عند ذاته يجب فهمه على سبيل التشبيه المناسب لانه في عدم تجاوز ذاته حدّ عقله كلشي المتناهي في عدم تجاوزه حدّ العقل المتناهي وليس المراد به كونه يعقل انه شيء متناهي

الفصل الرابع

هل تعقل الله عين جوهره

يُخطئ الى الرابع بان يقال : يظهر ان تعقل الله ليس عين جوهره لان التعقل فعلٌ ما . والفعل يدل على شيء صادر عن الفاعل وجوهر الفاعل ليس يصدر عن الفاعل فاذا ليس تعقل الله عين جوهره .

٢ وايضا متى عقل عاقل انه يعقل فليس ذلك تعقل معقول عظيم اولولي بل تعقل امر ثانوي وتبيي فلو كان الله عين تعقله لكان تعقله كما لو تعقلنا اننا تعقل فلا

يكون تعقل الله امرًا عظيمًا

٣ وايضاً ان كل تعقل يتعلق بشيء، ولما كان الله يعقل ذاته فلم يكن مغايراً لتعقله
للعقل أنه يعقل وأنه يعقل انه يعقل ذاته وهكذا الى غير النهاية. فاذاً ليس تعقل الله
عين جوهره.

لكن يعارض ذلك قول لوجسطينوس في كتاب الثالث ٧ ب ٧ «ان وجود الله
هو عين حكمته». وحكمة الله هي عين تعقله. فاذاً وجود الله هو عين تعقله. ووجود
الله هو عين جوهره كما مر في مب ٣ ف ٤ فاذاً تعقل الله هو عين جوهره

والجواب ان يقال لا بد من القول بان تعقل الله هو عين جوهره ولا نه لو كان تعقل
الله مغايراً لجوهره لوجب على ما قال الفيلسوف في الالهييات ك ١٢ م ٣٩ ان يكون
فعل الجوهر الالهي وكما له شيئاً مغايراً له تكون نسبة الجوهر الالهي اليه نسبة القوة الى
العمل وهو ممتنع قطعاً لان التعقل هو كمال العاقل وفعله. ولا بد من النظر في
ان ذلك كيف هو فقد مر في ف ٢ ان التعقل ليس فعلاً صادرًا الى شيء خارج بل
يستقر في الفاعل كفعله وكما له كما ان الوجود هو كمال الموجود لانه كما ان الوجود يتبع
الصورة كذلك التعقل يتبع الصورة المعقولة والله ليس فيه صورة مغايرة لوجوده
كما مر تحقيقه في مب ٣ ف ٤ و ٧ فاذاً لما كانت ماهيته ايضاً صورة معقولة كما مر
في مب ٣ ف ٧ يلزم بالضرورة ان تعقله هو عين ماهيته وعين وجوده وهكذا يتضح
من جميع ما تقدم ان العقل والعاقل وما يُعقل والصورة المعقولة والتعقل كل ذلك في
الله شيء واحد يعينه من كل وجه ومن ذلك يتضح ان وصف الله بالعاقل لا يوجب
تكرراً في جوهره

اذا اجيب على الاول بان التعقل ليس فعلاً خارجاً عن الفاعل بل مستقراً فيه.
وعلى الثاني بانه متى عُقل ذلك التعقل الذي ليس قائماً بنفسه فليس يُعقل شيء
عظيم كما اذا عقلنا تعقلنا ولذا ليس الامر كذلك في التعقل الالهي الذي هو قائم بنفسه.

وبهذا يفتح الجواب على الثالث لان التعقل الالهي الذي هو قائم بنفسه يتعلق بذاته لا بغيره حتى يلزم التسلسل

الفصل الخامس

هل يعرف الله غيره

يتعمق الى الخامس بان يقال : يظهر ان الله لينى يعرف غيره لان كل ما هو غير الله فهو خارج عنه وقد قال اوغسطينوس في كتاب ٨٣ مب ٤٦ « ان الله لا يرى شيئاً خارجاً عنه » فهو اذا ليس يعرف غيره
٢ وايضاً ان للمقول هو كمال الماقل فلو كان الله يعقل غيره لكان غيره كمالاً له واشرف منه وهذا محال

٣ وايضاً ان التعقل يستفيد نوعيته من المقول كما ان كل فعل آخر ايضاً يستفيد نوعيته من موضوعه فاذاً كلما كان الشيء للمقول اشرف كان التعقل اشرف . والله عين تعقله كما يفتح مما مر في الفصل السابق . فاذاً لو كان يعقل شيئاً غيره لاستفاد نوعيته من شيء غيره وانه محال . فاذاً ليس يعقل غيره

لكن يارض ذلك قول الرسول في عبر ٤ : ١٣ « كل شيء غار مكتشف الباطن لعينيه »

والجواب ان يقال من الضرورة ان الله يعرف غيره فمن الواضح انه يعقل ذاته تعقلاً كاملاً والالم يكن وجوده كاملاً لان وجوده عين تعقله واذا عرف شيء معرفة كاملة فلا بد ان تعرف قدرته معرفة كاملة ولا يمكن معرفة قدرة شيء معرفة كاملة مالم يعرف ما تقتلوه وبما كانت قدرة الله تتناول غيره لانها العلة الاولى الفاعلية لجنس الموجودات كما يفتح مما مر في مب ٢ ف ٣ فمن الضرورة ان الله يعرف غيره وهذا يزداد وضوحاً اذا اعتبر ايضاً ان وجود العلة الفاعلة الاولى اي الله هو عين تعقلها فاذاً جميع المعلومات التي لها وجود سابق في الله من حيث هو علتها الاولى لا بد ان تكون

موجودة في تعقله وإن تكون كلها فيه على حسب الحالة للمعقولة لأن كل ما في آخر
فهو فيه على حسب حال ما هو فيه. لما أنه كيف يعرف غيره فلا بد لمعرفة من
ملاحظة أن شيئاً يعرف على ضربين في ذاته وفي غيره فيعرف شيء في ذاته متى
عرف بالثال الخاص المساوي للمعروف كما اذارت العين انساناً بمثال الانسان.
ويرى في غيره ما يرى بمثال ما هو حاو له كما انذا رؤي جزء في الكل بمثال الكل
أو اذا رؤي الانسان في المرأة بمثال المرأة أو على أي نحو آخر من الانحاء التي
يحدث أن يرى بها شيء في غيره. فإذا على هذا يجب أن يقال إن الله يرى ذاته في
ذاته لأنه يرى ذاته بماهية. أما الاشياء المذاتية له فيراها لا في ذواتها بل في ذاته من
حيث إن ماهيتها تجوي شبه غيره.

إذا اجيب على الاول بأن ليس المراد في قول اوجسطينوس أن الله لا يرى شيئاً
خارجاً عنه أنه لا يرى شيئاً مما هو خارج عنه بل أن ما هو خارج عنه لا يراه الا في
ذاته كما مر في جرم الفصل

وعلى الثاني بأن المعقول هو كل العاقل لا يحسب جوهره بل بحسب مثاله الخاص
به في العقل كصورته وكأله فإن الحجر مثلاً لا يحصل في النفس بل انما يحصل فيها
مثاله كما في كتاب النفس ٣٨ م ٣ وأما الاشياء المذاتية لله فتعقل من الله من حيث
إن ماهيته تحوي مثلها كما مر في جرم الفصل. فإذا ليس يلزم أن كمال العقل الالهي
شيء متمايز لماهية الله.

وعلى الثالث بأن العقل لا يستفيد نوعيته مما يُعقل في غيره بل من المعقول الأولي
الذي فيه يعقل غيره لأن العقل انما يستفيد نوعيته من موضوعه من حيث إن
الصورة المعقولة هي مبدأ الفعل العقلي لأن كل فعل انما يستفيد نوعيته من
الصورة التي هي مبدأ الفعل كما يستفيد التسخين نوعيته من الحرارة فإذا انما يستفيد
الفعل العقلي نوعيته من تلك الصورة المعقولة التي تجعل العقل بالفعل وهذه هي

صورة المعقول الأولى التي ليست في الله شيئاً غير ماهيته المشتملة على جميع مثل
الاشياء فإذا لا يجب ان التعقل الالهي او بالاحرى الله يستفيد نوعيته من غير
الذات الالهية .

الفصل السادس

هل يعرف الله غيره معرفة خاصة

يُتخفى الى السادس بان يقال : يظهر ان الله لا يعرف غيره معرفة خاصة لانه انما
يعرف غيره بحسب وجود غيره فيه كما مر في الفصل الآنف وغيره موجود فيه على انه
العلة الأولى العامة والكلية فإذا غير الله يُعرف منه من حيث هو في العلة الأولى
والكلية . لكن هذه معرفة بالعموم لا بالخصوص فالله اذا يعرف غيره بالعموم لا بالخصوص
٢ وايضاً ان المساهية الالهية تبعد عن ماهية الخليفة على قدر بعد ماهية الخليفة
عنها وليس يمكن معرفة الماهية الالهية بماهية الخليفة كما مر في مب ١٢ ف ١ فكذا اذا
لا يمكن معرفة ماهية الخليفة بالماهية الالهية وهكذا لما كان الله لا يعرف شيئاً الا بماهيته
يلزم انه لا يعرف الخليفة بحسب ماهيتهما حتى يعرف انما ماذا مما هو معرفة شيء
معرفة خاصة

٣ وايضاً ليس يُعرف شيء معرفة خاصة لا بحقيقته الخاصة . ولما كان الله يعرف
جميع الاشياء بماهيته يظهر انه ليس يعرف كلاً منها بحقيقته الخاصة لان شيئاً واحداً
بعينه لا يمكن ان يكون حقيقة خاصة لاشياء كثيرة ومختلفة فإذا ليس يعرف الله
الاشياء معرفة خاصة بل عامة لان معرفة الاشياء لا بالحقيقة الخاصة هي معرفتها
بالعموم فقط .

لكن يمارض ذلك ان معرفة الاشياء معرفة خاصة هي معرفتها لا بالعموم فقط بل
بحسب كونها متباينة وكذا يعرف الله الاشياء وعليه قيل في عبر ٤ : ١٢ « نأفد حتى
مفرق النفس والروح والواصل والمناخ ويميز لافكار القلب ونباته وما من خليفة

مستترة امامه»

والجواب ان يقال ان بعضاً وهو في هذه المسئلة فقالوا ان الله ليس يعرف الاشياء
للمغايرة له الا بالعموم اي من حيث هي موجودات لانه كما ان النار لو عرفت نفسها
كبدي الحرارة لعرفت طبيعة الحرارة وسائر الاشياء من حيث هي حارة كذلك الله
من حيث يعرف ذاته كبدي الوجود يعرف طبيعة الموجود وجميع الاشياء للمغايرة له
من حيث هي موجودات لكن هذا لا يمكن ان يستقيم لان تعقل شيء بالعموم ولا
بالخصوص معرفة ناقصة به ولذا فان عقلنا حال خروجه من القوة الى الفعل يبلغ
الى المعرفة العامة والاجمالية بالاشياء قبل بلوغه الى معرفتها الخصوصية كما يتدرج
في ذلك من غير الكامل الى الكامل كما يتضح من شرح الطليعات ك ١ م ٢ فإذا
لو كان الله يعرف غيره بالعموم فقط لا بالخصوص ايضاً لم يكن تعقله كاملاً من كل
وجه وكذا وجوده ايضاً وهو متافٍ لما حققناه في مب ٤ ف ١ وفي ٣ و ٤ وه من
هذا البحث فإذا يجب ان يقال ان الله يعرف الاشياء للمغايرة له معرفة خاصة لا من
حيث هي مشتركة في حقيقة الموجود فقط بل من حيث هي متمايزة بينها ايضاً وليبان
ذلك يجب النظر في ان بعضاً ارادوا ان يوضحوا ان الله يعرف بواحد اشياء كثيرة
فضررنا لذلك مثلاً كالمركز لو عرف ذاته لعرف جميع الخطوط الصادرة عنه او
كالنور لو عرف ذاته لعرف جميع الالوان لكن هذه المثل وان كانت مطابقة من
وجه اي من حيث العلوية الكلية فهي مع ذلك قاصرة من حيث ان الكثرة
والاختلاف ليسا مسبيين عن ذلك المبدأ الواحد الكلّي من جهة ما هو مبدأ التمايز
بل من جهة ما يشتركان فيه فقط لان اختلاف اللون لا يتسبب عن النور فقط بل
عن اختلاف استعداد المشفّ القابل وكذا اختلاف الخطوط يتسبب عن اختلاف
الوضع ولذا لم يكن ممكناً معرفة هذه الكثرة والاختلاف في مبدئها معرفة خاصة
بل بالعموم فقط وليس الامر كذلك في الله فقد اسلفنا في مب ٤ ف ٢ ان كل

ما في كل خليفة من الكمال موجوداً سابقاً في الله ومحوري فيه على وجه أعلى
وكمال الخلاق ليس متحصراً في ما هي مشتركة فيه فقط وهو الوجود بل يختص به
أيضاً ما هي متمايزة به كالحياة والعقل ونحوها مما تمتاز به الأحياء عن اللاحياء
والأشياء العاقلة عن اللاعاقلة. وكل صورة يندرج بها شيء في نوعه الخاص في كمال
ما على هذا فجميع الأشياء موجودة سابقاً في الله لا باعتبار ما هي مشتركة فيه فقط بل
باعتبار ما هي متمايزة به أيضاً وهكذا لما كان الله حاضراً في ذاته جميع الكالات كانت
نسبة ماهيته إلى جميع ماهيات الأشياء لانسبة العام إلى الأشياء الخاصة كنسبة
الوحدة إلى الأعداد أو كنسبة المركز إلى الخطوط بل نسبة الفعل الكامل إلى الأفعال
الناقصة كنسبة الإنسان إلى الحيوان والعدد السداسي الذي هو عدد كمال إلى
الأعداد الناقصة المتدرجة تحته. وواضح أنه بالفعل الكامل يمكن معرفة الأفعال
الناقصة لا بالعموم فقط بل بالخصوص أيضاً كما أن الذي يعرف الإنسان يعرف
الحيوان معرفة خاصة ومن يعرف العدد السداسي يعرف العدد الثلاثي بالمعرفة الخاصة
فهكذا إذا لما كانت ماهية الله مشتملة في ذاتها على كل ما في كل ماهية شيء آخر
من الكمال وزيادة كان في قدرة الله أن يعرف في ذاته جميع الأشياء بالمعرفة الخاصة
لأن الطبيعة الخاصة لكل شيء قائمة باشتراكها في الكمال الإلهي على نحو من الأنحاء
والله لا يعرف ذاته معرفة كاملة ما لم يعرف الحال التي بها يشترك غيره في كماله أي
كانت ولا يعرف أيضاً طبيعة الوجود معرفة كاملة ما لم يعرف جميع أحوال الوجود
فإذا وضح أن الله يعرف جميع الأشياء بالمعرفة الخاصة بحسب ما هي متمايزة بينها
إذاً الجواب على الأول بأن القول أن شيئاً يُعرف كما هو في العارف يحتل منين
أحدهما أن تكون كما دالة على حال المعرفة من جهة الشيء المعروف وعلى هذا فهو
كاذب لأن العارف ليس يعرف دائماً المعروف بحسب ذلك الوجود الذي له في
العارف فن العين لا تعرف العجر بحسب الوجود الذي له فيها لكنها بصورة العجر

الحاصلة فيها تعرف العجز بحسب الوجود الذي له خارجاً عنها ولو عرف عارفٌ
مترقفاً بحسب الوجود الذي له في العارف فهو مع ذلك يعرفه بحسب الوجود الذي
له خارجاً عن العارف كما ان العقل يعرف العجز بحسب الوجود للعقل الذي له
في العقل من حيث يعرف انه يعقل لكنه مع ذلك يعرف وجود العجز في طبيعته
الخاصة . والثاني ان تكون كإدالة على حال المعرفة من جهة العارف وعلى هذا فصحيح
ان العارف انما يعرف المعروف بحسب وجوده في العارف لانه كلما كان المعروف
في العارف على حال اكمل كان حال المعرفة اكمل . فإذا على هذا يجب ان يقال ان
الله ليس يعرف ان الاشياء موجودة فيه فقط بل باشتباؤه على الاشياء في ذاته
يعرفها ايضاً في طبيعتها الخاصة وكلما كان وجود كل منها فيه على حال اكمل
كانت معرفته لها اكمل

وعلى الثاني بان ماهية الخليفة بالقياس الى الماهية الالهية كالفعل الناقص
بالقياس الى الفعل الكامل ولذا فماهية الخليفة لا يتشدد بها بالكفاية الى معرفة الماهية
الالهية بل بالعكس

وعلى الثالث بان شيئاً واحداً بعينه لا يمكن اخذه كحقيقة اشياء مختلفة على وجه
المساواة . والماهية الالهية شيء فائق جميع المخلوقات . فإذا يمكن اخذها كحقيقة خاصة
لكل شيء باعتبار ان مخلوقات مختلفة تشترك فيها وتشبهها على انحاء مختلفة

الفصل السابع

هل علم الله تدريجي

يُخطئ الى السابع بان يقال : يظهر ان علم الله تدريجي لانه ليس من قبيل العلم
بالملكة بل من قبيل التعقل بالفعل وقد قال الفيلسوف في كتاب الجدل ٢ ب ٤ ان
العلم بالمملكة يتعلق دفعةً بأشياء كثيرة واما التعقل بالفعل فيتعلق بواحد فقط . فإذا بما
ان الله يعرف اشياء كثيرة لانه يعرف ذاته وغيره كامراً في ف ٣ و هـ يظهر انه ليس

يعقل جميع الاشياء دفعةً بل يتدرّج من واحد الى آخر
 ٢ وايضاً ان معرفة المعلول بالعلّة من شأن العلم التدريجي والله يعرف غيره بنفسه
 معرفة المعلول بالعلّة فاذا معرفته تدريجية
 ٣ وايضاً ان الله يعلم كل خليفة علماً أكمل من علمنا بها ونحن نعرف في العال
 المخلوقة معلولاتها وهكذا تتدرّج من العال الى المعلولات فاذا يظهر ان الحال كذلك
 في الله
 لكن يمارض ذلك قول اوغسطينوس في كتاب الثالث ١٥ ب ١٤ ان الله لا
 يرى جميع الاشياء على سبيل الأفراد او واحداً كائنا بقدر تصور من هنا الى
 هناك ومن هناك الى هنا بل يراها جميعها دفعةً
 والجواب ان يقال ليس في العلم الالهي تدرّج وتحقيق ذلك ان التدرّج يكون
 في علمنا على ضربين احدهما بحسب التعاقب فقط كما اننا بعد تعقلنا شيئاً بالتعل
 نوجه انفسنا الى تعقل شيء آخر والاخر بحسب العلية كما اذا توصلنا بالمبادئ الى
 معرفة النتائج — فالضرب الاول من التدرّج مستحيل في حق الله لان الاشياء
 الكثيرة التي نعقلها بالتعاقب اذا لوحظ كل منها في حد نفسه فاننا نعقلها كلها معاً
 لو عقلناها في واحد ما كما لو عقلنا الاجزاء في الكل اورأينا اشياء مختلفة في المراتب
 والله يرى جميع الاشياء في واحد وهو ذاته كما مر في ف و ه فهو اذا يرى جميع
 الاشياء دفعةً لا بالتعاقب وكذا الضرب الثاني مستحيل ايضاً في حقه تعالى اما
 أولاً فلأنه يفترض الضرب الاول لان المتعقلين من المبادئ الى النتائج لا يلاحظون
 الامرين معاً. واما ثانياً فلأنه من شأن المتقل من المعلوم الى المجهول. فاذا وافهم انه
 متى عرف الاول لا يزال الثاني مجهولاً وهكذا فالثاني ليس يُعرف في الاول بل
 من الاول اما نهاية التدرّج فتكون متى روي الثاني في الاول بتجليل المعلولات
 الى العال وحينئذ ينتهي التدرّج فاذا لما كان الله يرى معلولاته في نفسه على انه

علمها لم تكن معرفته تدريجية
 إذاً يجب على الأول بأنه وإن كان لا يُعقل في نفسه إلا واحد فقط لكنه قد
 يُعقل أشياء كثيرة في واحد ما كما مر في جرم الفصل وفي الفصل الآنف
 وعلى الثاني بأن الله ليس يعرف المعلولات بالعلة كلياً يعرف مجهولاً بمعرف قبله
 بل يعرفها في العلة . فإذا ليس في معرفته تدرج كما مر في جرم الفصل
 وعلى الثالث بأن الله لا شك يرى معلولات العلل المخلوقة في هذه العلل رؤية
 اعظم جداً من رؤيتنا لما لكن لا يبحث تكون معرفة المعلولات مسببة فيه عن معرفة
 العلل المخلوقة كما فينا . فإذا ليس علمه تدريجياً

الفصل الثامن

هل علم الله هو علة الاشياء

يخطئ الى الثامن بأن يقال : يظهر ان علم الله ليس علة الاشياء فقد كتب
 اوريجانوس على قول الرسول في رو : الذين دعاهم ايام برر : ما نصه « ليس
 يوجد شيء لان الله يعلم انه سيوجد بل انما يعلمه الله قبل ان يوجد لانه سيوجد »
 ٢ وايضاً يلزم من وجود العلة وجود المعلول . وعلم الله ازل فلو كان علة المخلوقات
 لكانت المخلوقات منذ الازل في ما يظهر

٣ وايضاً ان العلوم متقدم على العلم ومقدار له كما في الالهييات ك ١٠ م ٩ وما هو
 متأخر ومتقدر بمتنوع كونه علة . فإذا ليس علم الله علة الاشياء
 لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في كتاب الثالث ١٥ ب ١٣ « ليس
 لان المخلوقات كافة روحانيا وجسمانيا موجودة يعلمها الله بل انما هي موجودة لانه
 يعلمها »

والجواب ان يقال ان علم الله هو علة الاشياء لان نسبة علم الله الى جميع المخلوقات
 نسبة علم الصائم الى المصنوعات . وعلم الصائم هو علة المصنوعات لان الصائم يفعل

بعقله . فإذا يجب ان تكون صورة العقل هي مبدأ الفعل كما ان الحرارة هي مبدأ
التسخين . لكن لا بد من اعتبار ان الصورة الطبيعية ليست مبدأ الفعل من حيث
هي مستقرة في ما تقيده الوجود بل من حيث ان لها ميلاً الى اللطول وكذا الصورة
المعقولة ليست مبدأ للفعل من حيث هي في العاقل فقط ما لم يصاحبها ميل الى
المعلول من جهة الارادة لان الصورة المعقولة اذ كانت تتعلق بالمقابلات لتعلق العلم
الواحد بعينه بالمقابلات لا تصدر معلولاً معيناً ما لم تترجح الى واحد بالشهوة كما في
الاهليات كـ ٩ م ١٠ وواضح ان الله يسبب الاشياء بعقله اذ وجوده عين تعقله . فإذا
من الضرورة ان يكون علمه علة الاشياء باعتبار مصاحبة الارادة له ولذا جرت العادة
بان يسمى علم الله من حيث هو علة الاشياء علم الایاتيات .

اذا اُجيب على الاول بان اورييجانوس قد نظر في كلامه الى حقيقة العلم الذي
لا تلائمه حقيقة العلية الا بمصاحبة الارادة كما مر في جرم الفصل . اما قوله انما يعلم
الله علماً سابقاً بعض الاشياء لانها ستوجد فيجب حملها على علة الملازمة لا على علة
الوجود لانه يلزم من ان بعض الاشياء ستوجد ان الله يعلمها علماً سابقاً وليست
الاشياء المستقبلية مع ذلك علة لعلم الله

وعلى الثاني بان علم الله هو علة الاشياء بحسب حصول الاشياء في علمه لكنه لم
يكن في علم الله ان الاشياء توجد منذ الازل . فإذا وان يكن علم الله ازلياً لا يلزم مع
ذلك ان المخلوقات موجودة منذ الازل

وعلى الثالث بان الاشياء الطبيعية متوسطة بين علم الله وعلمنا لاننا نقتصر العلم
من الاشياء الطبيعية المعللة بعلم الله وعلى هذا فكما ان المعلومات الطبيعية متقدمة
على علمنا ومقدار له كذلك علم الله متقدم على الاشياء الطبيعية ومقدار لها كما ان
يتمّ متوسط بين علم الصانع الذي صنعه وعلم من يكتسب معرفة البيت من البيت
بعد صنعه

الفصل التاسع

هل يعلم الله الالاموجودات

ينخفض الى التاسع بان يقال : يظهر ان الله لا يعلم الالاموجودات لان علم الله ليس يتعلق الالاشياء الحقة . والحق والوجود متساوقان . فاذا علم الله ليس يتعلق بالالاموجودات

٢ وايضاً ان العلم يقتضي المشايبة بين العالم والمعلوم وما ليس موجوداً فلا يمكن ان يكون له شبه ما بالله الذي هو عين الوجود . فاذا ما ليس موجوداً لا يمكن ان يكون معلوماً لله

٣ وايضاً ان علم الله هو علة معلوماته وهو ليس علة للاموجودات لان الالاموجود ليس له علة . فاذاً الله لا يعلم الالاموجودات

لكن يعارض ذلك قول الرسول في رو ٤٠ : ١٧ « الذي يدعو ما هو غير كائن كانه كائن »

والجواب ان يقال ان الله يعلم جميع الاشياء اياً كانت وكيف كانت ولا مانع ان يكون ما ليس موجوداً مطلقاً موجوداً من وجه لان الموجود مطلقاً هو الوجود بالفعل وما ليس موجوداً بالفعل فهو موجود بالقوة اما بقوة الله او بقوة الخلقية سواء كان ذلك بالقوة الفاعلة او المنفصلة وقوة الرأي او بقوة الوجود او بقوة التعبير على اي نحو كان . فاذاً كل ما يمكن للخلق ان تصنعه او تفتكره او تقوله وكل ما يمكن لله ان يصنعه كل ذلك يعرفه الله وان لم يكن موجوداً بالفعل وبهذا الاعتبار يجوز ان يقال ان الله يعلم الالاموجودات ايضاً . الا ان بين هذه الاشياء التي ليست بالفعل اختلافاً يجب مراعاته فان منها ما ليس موجوداً الآن بالفعل لكنه قد وجد او سيوجد وهذه جميعها يقال ان الله يعلمها بعلم الرؤية لانه لما كان تعقل الله الذي هو عين وجوده يتقدر بالسرمدية التي خلطوها من التعاقب تستغرق الزمان كله كان نظره الحاضر

واقفاً على الزمان كله وعلى جميع الاشياء الموجودة سبقت في اي زمان كان على انها موضوعات حاضرة له . ومنها ما هو بقوة الله او الخليفة لكنه ليس موجوداً ولن يوجد ولم يوجد وهذه لا يقال ان الله يعلمها بل الروية بل يعلم الادراك البسيط ولما يقال ذلك لان ما يرى عندنا له وجود متميز خارجاً عن الراي

إذا اجيب على الاول بان الاشياء التي ليست بالفعل لما من حيث هي بالقوة حقيقة ما لان كونها بالقوة حتى وهكذا في معلومة الله

وعلى الثاني بانه لما كان الله هو عين الوجود كان كل شيء موجوداً من حيث يشترك في مشابهة الله كما ان كل شيء حار من حيث يشترك في الحرارة وهكذا فالاشياء الموجودة بالقوة ايضاً وان لم تكن موجودة بالفعل يعرفها الله

وعلى الثالث بان علم الله هو علة الاشياء بمصاحبة الارادة وهذا غير موجب لان يكون كل ما يعلمه الله موجوداً او وجد او سوجد بل ما يريد وجوده او يسبح بوجوده فقط وايضاً فليس في علم الله ان تلك الاشياء موجودة بل انه يمكن وجودها

الفصل العاشر

هل يعرف الله الشرور

يُتخيل الى العاشر بان يقال يظهر ان الله لا يعرف الشرور فقد قال الفيلسوف في كتاب النفس م ٣ ٢٥ ان العقل الذي ليس بالقوة لا يعرف العدم . والشر هو عدم الخير كما قال اوغسطينوس في انكريدون ب ٢ واعترا . ك ب ٧ . فاذا بما ان عقل الله ليس بقوة اصلاً بل دائماً بالفعل كما يتضح مما مر في ف ٤ يظهر ان الله لا يعرف الشرور .

٢ وايضاً كل علم فاما علة المعلوم او معلول له . وعلم الله ليس علة للشر ولا معلول له فاذا ليس يتعلق بالشرور .

٣ وايضاً كل ما يُعرف فهو يُعرف بشبهه ! ويُقابله وكل ما يعرفه الله فانه يعرفه

بذاته كما يتضح مما مرّ في ٥ والذات الالهية ليست شبيهاً للشر ولا الشر مقابلاً لها اذ ليس شيء مضاداً للذات الالهية كما قال اوغسطينوس في كتاب مدينة الله ١٢ ب ٢
فاذا الله لا يعرف الشرور

٤ وايضاً ما يُعرف لا بنفسه بل بغيره فانه يُعرف معرفة ناقصة والشر لا يُعرف من الله بنفسه والا لوجب ان يكون الشر في الله ضرورة ان المعروف يحصل في العارف فاذا لو كان يُعرف منه بغيره اي بالخير لكان يُعرف منه معرفة ناقصة وهذا محال اذ ليس لله معرفة ناقصة - فاذا ليس يتعلق علم الله بالشرور

لكن يعارض ذلك قوله في ام ١١: ١٥ «الجهنم والحلاك تجاه الرب»
والجواب ان يقال كل من يعرف شيئاً معرفة كاملة يجب ان يعرف جميع ما يمكن ان يعرض له . ومن الخيرات ما يمكن ان يعرض له الفساد بالشرور . فاذا ليس يعرف الله الخيرات معرفة كاملة ما لم يعرف الشرور ايضاً . وكل شيء انما هو معروف بحسب حاله من الوجود . فاذا لما كان وجود الشر انما هو عدم الخير كان الله بمعرفته الخيرات يعرف الشرور ايضاً كما يُعرف الظلام بالنور وبنا* على هذا قال ديونيسوس في الاسماء الالهية ب ٢ «ان الله يحصل بنفسه على رؤية الظلام غير اياه الا من النور»

اذا اجيب على الاول بان كلام الفيلسوف يجب فهمه بمعنى ان العقل الذي ليس بالقوة لا يعرف العدم بالعدم الموجود فيه اي في العقل وهذا يتفق مع قوله قيل ذلك ان النقطة وكل غير متجزئ* انما يُعرف بعدم التجزؤ والسبب في ذلك ان الصور الساذجة والغير المتجزئة ليست في عقولنا بالفعل بل بالقوة فقط لانها لو كانت في عقولنا بالفعل لما كانت تُعرف بالعدم وهكذا فالبساط تُعرف من الجواهر المفارقة . فاذا

ليس يعرف الله الشر بالعدم الموجود فيه تعالى بل بالخير المقابل وعلى الثاني بان علم الله ليس علة تشر بل علة الخير الذي به يُعرف الشر

وعلى الثالث بان الشراون لم يكن مقابلًا للذات الالهية التي لا يتطرق اليها فساد
بالشر لكنه مقابل لمخلوقات الله التي يعرفها بذاته ويعرفته اياها يعرف الشرور
المقابلة لها

وعلى الرابع بان معرفة شيء بغيره فقط من شأن المعرفة الناقصة اذا كان ذلك
الشيء قابلاً لان يعرف بنفسه لكن الشر ليس قابلاً لان يعرف بنفسه لان من
حقيقته أنه عدم الخير وهكذا فلا يمكن ان يحدد او يعرف الا بالخير

الفصل الحادي عشر

هل يعرف الله الجزئيات

يُخطئ الى الحادي عشر بان يقال: يظهر ان الله ليس يعرف الجزئيات لان
العقل الالهي اشد تميزاً عن المادة من العقل الانساني والعقل الانساني لغيره عن
المادة لا يدرك الجزئيات بل العقل مدرك للكليات والحس مدرك للجزئيات كما في
كتاب النفس ٢ م ٦٠. فإذا ليس يعرف الله الجزئيات

٢ وايضاً ان القوى المدركة للجزئيات فينا انما هي التي تقبل الصور الغير المجردة
عن العلائق المادية فقط . والاشياء في الله مجردة للغاية عن كل مادية . فالله اذا
ليس يعرف الجزئيات

٣ وايضاً كل معرفة فانما هي بشبه ما والجزئيات من حيث هي جزئيات ليس لها
شبه في الله في ما يظهر لان مبدأ الجزئية هو المادة التي لكونها موجوداً بالقوة فقط هي
مباينة كل مباينة لله الذي هو فعل محض . فالله اذا ليس يعرف قدرته ان يعرف
الجزئيات

لكن يعارض ذلك قوله في ام ١٦: ٢ « جميع طرق البشر مكتوفة لعينيهِ »
والجواب ان يقال ان الله يعرف الجزئيات لان جميع الكمالات الموجودة في
المخلوقات موجودة وجوداً سابقاً في الله على وجه اعلى كما يتضح مما مر في مب ٢

ومعرفة الجزئيات كمال لنا فإذا من الضرورة ان الله يعرف الجزئيات لان الفيلسوف قد احال معرفتنا شيئاً لا يعرفه الله وبنه على هذا قال في كتاب النفس ٨٠م١ وفي الالهيات ك ٣ م ٥ ارداً على انبيذ قلس « لوجهل الله الخصام لكان في غاية الحماقة » على ان الكمالات المتقسمة في الموجودات السافلة موجودة في الله على حال البساطة والوحدة فإذا وان كنا ندرك بقوة الكليات والمجردات وبقوة اخرى الجزئيات والماديات الا ان الله يدرك الامرين بعقله البسيط . وقد اراد بعض بيان كيفية ذلك فذهبوا الى ان الله يعرف الجزئيات بالعلل الكلية اذ ليس شيء في شيء من الجزئيات الا وهو صادر عن علة كلية ومثلوا لذلك بما لو عرف فلان جميع الحركات الكلية التي في السماء استطاع ان ينبيء بجميع الكسوفات المستقبلية لكن هذا غير كاف لان الجزئيات تستفيد من العلة الكلية صوراً وقوى مما تقارنت بعضها ببعض لا تشخص الا بالمادة الشخصية وعلى هذا فان عارفاً لو عرف مقررات بكونه ايضاً او ابن سقرنسقوس او باني شيء آخر يقال على هذا النحو لا يعرفه من حيث هو هذا الانسان فإذا على الوجه المذكور يلزم ان الله ليس يعرف الجزئيات في جزئيتها . وذهب غيرهم الى ان الله يعرف الجزئيات بتخصص العلة الكلية بالمعلولات الجزئية وليس هذا بشيء اذ ليس لاحد ان ينحصر شيئاً بآخر ما لم يكن له به سابقة علم وعلى هذا فالتخصيص المذكور لا يمكن ان يكون وجهاً لمعرفة الجزئيات بل هو مفترض لها . ولذا فالحق ان يقال لما كان الله هو علة الاشياء بعلمه كما تقدم في ف ٨ كان عموم علمه على قدر عموم علمه . فإذا لما كانت قدرة الله الفاعلية تم لا الصور التي منها تستفاد حقيقة الكلي فقط بل للمادة ايضاً كما سيأتي بيانه في مب ٤ ف ٢ كان من الضرورة ان علمه يعلم ايضاً الجزئيات التي تشخص بالمادة لانه لما كان يعلم الاشياء المتغيرة له بماهية من حيث ان ماهيته هي شبه الاشياء او مبدأها الفاعلي فمن الضرورة ان تكون ماهيته مبدأ كافياً لمعرفة جميع مصنوعاته لا بالعموم فقط بل بالخصوص

أيضاً وكذا حكم علم الصانع لو كان علمه مُصدراً الشيء كله لا صورته فقط
إذا أُجيب على الأول بأن عقلنا يجرد الصورة العقلية عن المبادئ الشخصية فينتج
أن تكون صورة عقلنا العقلية شبيهاً للمبادئ الشخصية ولنا لا يدرك عقلنا الجزئيات .
أما صورة العقل الإلهي العقلية التي هي ذات الله فليست معرفة عن المادة بفعل
التيريد بل بنفسها كونها مبدأً لجميع المبادئ الداخلة في تركيب الشيء نوعياً
كانت أم شخصية وعلى هذا فالله يعرف بها لا الكليات فقط بل الجزئيات أيضاً
وعلى الثاني بأن صورة العقل الإلهي وإن لم يكن لها بحسب وجودها علائق مادية
كألصور الحاصلة في الوهم والحس إلا أنها تتم بقوتها المجردات والماديات كما مر في
بحر الفصل

وعلى الثالث بأن المادة وإن خلت عن شبه الله من حيث أنها بالقوة لكنها من
حيث أن لها وجوداً ولو كذلك لها شبه ما بالوجود الإلهي
الفصل الثاني عشر

هل يقدر الله أن يعرف غير المتناهيات

يُخطئ إلى الثاني عشر بأن يقال : يظهر أن الله ليس يقدر أن يعرف غير المتناهيات
فإن غير المتناهي من حيث هو غير متناهٍ مجهولٌ إذ هو ما مهما أخذ من كميته يبقى
منه شيء آخر خارجاً كما في الطبيعيات كـ ٣ م ٦٣ وقد قال أوغسطينوس أيضاً في
مدينة الله كـ ١٢ ب ١٨ « كل ما يحاط به علماً فهو يتناهي بأحاطة العالم » وتناهي
غير المتناهيات مستحيلٌ فإذاً يستحيل أن يحاط بها بعلم الله

٢ وإيضاً أن قيل ما هو غير متناهٍ في نفسه فهو متناهٍ لعل الله يردّه أن حقيقة غير
المتناهي أن يكون غير قابلٍ للاحتياز وحقيقة المتناهي أن يكون قابلٍ للاحتياز كما في
الطبيعيات كـ ٣ م ٣٤ وغير المتناهي لا يمكن اجتيازُه لامن من المتناهي ولا من غير
المتناهي كما هو متقرر في الطبيعيات كـ ٦ م ٤٠ إلى ٦٦ فإذاً غير المتناهي لا يمكن أن يكون

متناهياً لمتناهي ولا غير المتناهي أيضاً وهكذا فغير المتناهيات ليست متناهية لـ الله الذي هو غير متناو .

٣ وإيضاً ان علم الله هو مقلد للمعلومات ويتأني حقيقة غير المتناهي ان يكون متقدراً . فاذا لا يمكن ان يعلم الله غير المتناهيات

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في مدينة الله ك ١٣ ب ١٨ « ولئن لم يكن للاعداد الغير المتناهية عدد لا يتمد مع ذلك ان يحيط به ذاك الذي ليس عدد لعله »

والجواب ان يقال لما كان الله يعلم الالموجودات بالفعل فقط بل الموجودات بالقوة ايضاً سواء كانت موجودة بقوته او بقوة الخليفة كما امر تحقيقه في ف ٩ وكان من المقرر ان هذه الموجودات بالقوة غير متناهية يجب بالضرورة ان يقال ان الله يعلم غير المتناهيات . ولئن كان علم الرؤية الذي يتعلق بالاشياء التي هي موجودة او مستوحدة او وجدت فقط لا يتعلق بغير المتناهيات عند البعض بناء على اننا لا نعتقد قديم العالم ولا دوام التوليد والحركة حتى نكثر الافراد الى غير النهاية لكنه اذا دقق النظر في ذلك وجب بالضرورة ان يقال ان الله يعلم غير المتناهيات بعلم الرؤية ايضاً لانه يعلم ايضاً الافكار والانفعالات القلبية التي تعتمد الى غير النهاية لبقاء المخلوقات الناطقة دون نهاية وما ذاك الا لان معرفة كل عارف انما تمتد على حسب حال الصورة التي هي مبدأ المعرفة فان الصورة المحسوسة التي في الحس انما هي شبه لفرد واحد فقط . فلا يمكن ان يعرف بها الافرد واحد فقط اما صورة عقلا المعقولة فهي شبه الشيء من جهة حقيقة النوع المشتركة بين افراد غير متناهية ولذا كان عقلا يعرف على نحو ما بصورة الانسان المعقولة انفساً غير متناهين ايضاً لكن لا من حيث يمايزون بينهم بل من حيث يشتركون في حقيقة النوع بسبب ان صورة عقلا المعقولة ليست شبه النفس من جهة المبادئ الشخصية بل من جهة مبادئ النوع فقط . وما الذات الالهية

التي بما يعقل العقل الالهي فهي شبه كافٍ لجميع الاشياء الكائنة والممكنة لان جهة المبادئ المشتركة فقط بل من جهة المبادئ الخاصة بكل فرد أيضاً كما حققناه في الفصل السابق فيلزم اذا ان علم الله بعم غير المتناهيات حتى من حيث هي متساوية بينها ايضاً

اذا اجيب على الاول بان حقيقة غير المتناهي انما هي من اعراض الكمية كما قال الفيلسوف في الطبيعيات ك ١٥٦ - ومن حقيقة الكمية ان تكون اجزائها مترتبة فاذا معرفة غير المتناهي بحسب حال غير المتناهي هي معرفة جزء بعد جزء وهكذا لا يمكن اصلاً معرفة غير المتناهي لانه مهما أخذ من اجزاء الكمية يبقى دائماً شيئاً آخر خارجاً يمكن اخذه لكن الله ليس يعرف غير المتناهي او غير المتناهيات على هذا النمط اي بعد جزء بعد جزء لانه يعرف جميع الاشياء دفعةً لا تدريجاً كما مر في ف ٧ فاذا الامتناع من انه يعرف غير المتناهيات

وعلى الثاني بان الاجياز يتفصّل تقابلاً في الاجزاء ولنا لا يمكن اجتناب غير المتناهي لان المتناهي ولا من غير المتناهي . لكنه يكفي لحقيقة الاحاطة المساواة اذا انما يقال محاط به لا ليس شيء منه خارجاً عن المحيط فاذا ليس متافياً لحقيقة غير المتناهي ان يحاط به من غير المتناهي وعلى هذا فما هو غير متناهي في حد ذاته يمكن ان يقال له متناهي لعل الله بمعنى كونه محاطاً به لا بمعنى كونه مجتازاً

وعلى الثالث بان علم الله مقداراً للاشياء لكنه ليس مقدراً كميّاً فان هذا مما لا نستقدر به غير المتناهيات بل مقدراً تستقدر به ماهية الشيء وحقيقته لان كل شيء انما تحصل له حقيقة طبعه من حيث يماثل علم الله كما ان المصنوع انما تحصل له حقيقة طبعه من حيث يطابق "الصناعة" . وهب انه يوجد بالفعل بعض اشياء غير متناهية في العدد كائنات غير متناهية او في الكثرة المتصل كما لو كان الهواء غير متناهي على ما قال بعض المتقدمين فواضح مع ذلك انه يكون لها وجود محدود ومتناهي لان وجودها يكون

محدوداً الى طبائع معينة. فإذا تكون متقدرة يعلم الله

الفصل الثالث عشر

هل يتعلق علم الله بالحوادث المستقبلية

يُتَخَطَّى الى الثالث عشر بان يقال: يظهر ان علم الله ليس يتعلق بالحوادث المستقبلية لان العلة الضرورية يصدر عنها معلولٌ ضروري وعلم الله علة للمعلومات كما مر في ف ٨ فإذا لا كان ضرورياً يلزم كون معلوماته ضرورية فإذا ليس يتعلق بالحوادث ٢ وايضاً كل قضية شرطية مقدمتها ضروري بالضرورة المطلقة فتاليها ضروري بالضرورة المطلقة لان نسبة التقديم الى التالي نسبة المبادئ الى اللازم والمبادئ الضرورية لا يلزم عنها اللازم ضروري كما في كتاب البرهان م ١٧٠. وقولنا: ان كان الله قد علم ان هذا الحادث سيوجد فسيوجد: قضية شرطية صادقة لان علم الله ليس يتعلق بالاُمور الحقة ومقدمتها ضروري بالضرورة المطلقة لكونه ازلياً ولكونه معبراً عنه بطريقة الماضي. فإذا تاليها ضروري بالضرورة المطلقة ايضاً. فإذا كل ما يعلمه الله ضروري وعلى هذا فعلم الله ليس يتعلق بالحوادث

٣ وايضاً بالضرورة يكون كل شيء يعلمه الله لانه بالضرورة ايضاً يكون كل شيء يعلمه نحن مع ان علم الله أكيد من علمنا وليس شيء من الحوادث المستقبلية موجوداً بالضرورة فإذا ليس شيء من الحوادث المستقبلية معلوماً من الله

لكن يعارض ذلك قوله في مز ٣٢: ١٥ « هو جابل قلوبهم جميعاً وعالم باعمال كلها » يعني اعمال الناس. واعمال الناس حادثة لخضوعها للاختيار المطلق. فإذا الله يعلم الحوادث المستقبلية

والجواب ان يقال اذ قد حققنا آتفا في ف ٩ ان الله يعلم جميع الاشياء لا التي بالفعل فقط بل التي بقوته وبقوة الخلقية ايضاً ومن هذه ما هو حادث مستقبل لنا يلزم ان الله يعرف الحوادث المستقبلية. وليبان ذلك يجب ان يعتبر ان حادثاً يمكن

اعتباره على ضربين احدهما في نفسه بحسب كونه موجوداً بالفعل وهكذا لا يعتبر
كاستقبال بل كحاضر ولا كحادث قابل للوجود والعدم بل معنياً لواحد ولذا يمكن ان
يكون موضوعاً بدون خطأ لمعرفة يقينية كحاسة النظر مثلاً كما اذا رأيت سقراط
جالساً والآخر في علته وهكذا يعتبر الحادث كاستقبال وكحادث غير معين لواحد لان
العلة الحادثة تتعلق بالتقابلات وعلى هذا فالحدث لا يكون متعلقاً لمعرفة يقينية .
فاذاً كل من يعرف للعلل الحادث في علته فقط فلا يعرفه الا معرفة حدسية . والله
يعرف جميع الحوادث لا بحسب وجودها في عللها فقط بل بحسب وجود كل منها
بالفعل في نفسه ايضاً وهي وان كانت تخرج الى الفعل تدريجياً الا ان الله لا يعرفها
تدريجياً بحسب ما هي في وجودها كما نعرفها نحن بل يعرفها كلها معاً لان معرفته
مستقلة بالسرمدية كوجوده ايضاً والسرمدية لوجودها كلها معاً تحيط بالزمان كله
كما مر في مب ١٠ ف ٢ و ٤ فاذاً جميع ما في الزمان حاضراً لله منذ الازل لان
حيث ان حقائق الاشياء حاضرة عنده فقط كما قال بعض بل لوقوع نظره منذ
الازل على جميع الاشياء بحسب وجودها الحاضر . فاذاً واضح ان الحوادث تعرف من
الله معرفة يقينية من حيث هي خاضعة للنظر الالهي بحسب وجودها الحاضر وهي مع
ذلك حوادث مستقبلية بالنسبة الى عللها القريبة

اذاً اجيب على الاول بانه وان كانت العلة العالية ضرورية الا ان العلول يجوز
ان يكون مع ذلك حادثاً بسبب العلة القريبة الحادثة كما ان ثبت النباتات حادث
بسبب العلة القريبة الحادثة وان كانت حركة الشمس التي هي العلة الاولى
ضرورية . وكذا معلومات الله فانها حادثة بسبب العلل القريبة وان كان علم الله
الذي هو العلة الاولى ضرورياً

وعلى الثاني بان بعضاً ذهبوا الى ان هذا المقدم وهو : الله قد علم ان هذا الحادث
سيوجد : ليس ضرورياً بل حادثاً لانه وان يكن ماضياً الآن فيه نظر الى المستقبل

لكن هذا ليس يرفع عنه الضرورة لان ما تضمن نظراً الى المستقبل فالضرورة قد
تضمنه ولو أنّ المستقبل ايضاً لا يلزم احياناً. وذهب غيهم الى ان المقدم المذكور
حادث لكونه مركباً من الضروري والحادث كما ان قولنا: سقراط انسان ايضاً:
حادث وليس هذا ايضاً بشيء لان لفظ الحادث في قولنا: الله قد علم ان هذا
الحادث سيوجد: انما أتى به هنا على انه متعلق للكلمة لاعلى انه جزء اصيل للقضية
فاذا ليس لحدوثه او ضرورته دخل في كون القضية ضرورية او حادثة وصادقة او
كاذبة لجواز ان يكون قولي: اني قلت الانسان حماراً: صادقاً كقولي: اني قلت
سقراط مسرع او الله موجودٌ: وكذا حكم الضروري والحادث، فاذا يجب ان يقال
ان للمقدم ضروري بالضرورة المطلقة وليس يلزم مع ذلك كما ذهب بعض ان يكون
التالي ضرورياً بالضرورة المطلقة لان المقدم علة بعيدة للتالي الذي هو حادث
بسبب العلة القريبة لكن ليس هذا ايضاً بشيء والآن كذب القضية الشرطية التي
مقدما علة بعيدة ضرورية وتالياها معلول حادث كما لو قلت: ان تحركت الشمس
نبت العشب: فالصحيح اذاً انه متى أخذ في المقدم شيء خاص بفعل النفس
يجب اعتبار التالي لا بحسب وجوده في نفسه بل بحسب وجوده عند النفس لان
وجود الشيء في نفسه غير وجوده عند النفس غير فاذا قلت مثلاً: ان عقلت
النفس شيئاً فذلك الشيء مجرد عن المادة: يجب فهم ذلك على ان ذلك الشيء
مجرد عن المادة بحسب وجوده عند العقل لا بحسب وجوده في نفسه وكذا اذا
قلت: ان كان الله قد علم شيئاً فيكون: يجب فهم التالي بحسب كونه خاصاً بالعلم
الالهي اى بحسب وجوده الحاضر وهو بهذا الاعتبار ضروري كالمقدم لان كل ما
هو موجود فهو حال وجوده موجود بالضرورة كما في كتاب العبارة ١ ب ٦
وعلى الثالث بان ما يخرج الى الفعل في الزمن نعرفه تدريجاً في الزمان واما
الله فيعرفه في السرمديّة التي هي فوق الزمان وعلى هذا قلنا نعرف الحوادث

المستقبل من حيث هي كذلك لا يمكن ان نعرفها معرفة يقينية بل انما يعرفها كذلك الله الذي تعقله في السرمدية فوق الزمان كما ان من يكون سائراً في الطريق لا يرى الآتين من ورائه اما من يرى من رايته الطريق كله فانه يرى جميع المارين فيه معاً. ولذا فان ما يُعلم منا يجب ان يكون ضرورياً ايضاً بحسب وجوده في نفسه لان الاشياء التي هي في انفسها حوادث مستقبلية لا يمكن ان تعلم منا واما الاشياء التي هي معلومة من الله فيجب ان تكون ضرورية بحسب الحال الخاصة به للعلم الالهي كما امر في جرم الفصل لا بالضرورة المطلقة بحسب ملاحظتها في علمها الخاصة وعلى هذا قد جرت العادة بتفصيل هذه القضية وهي: بالضرورة يكون كل شيء يعلمه الله: لجواز ان يكون المراد بها حقيقة الامر او اللفظ فان كان المراد بها حقيقة الامر فهي مفترقة وكاذبة ومعناها كل شيء يعلمه الله ضروري وان أريد بها اللفظ فهي مجتمعة وصادقة ومعناها ان قولنا كل شيء يعلمه الله ضروري وقد نازع قوم في ذلك بان هذا التفصيل له محل في الصور المفارقة للموضوع كما لو قلت: بالامكان الابيض اسود: فان هذه القضية كاذبة في اللفظ صادقة في حقيقة الامر لجواز ان يصير الشيء الابيض اسود اما قولنا: الابيض اسود: فلا يمكن صدقه في حال. ولما في الصور اللازمة للموضوع فلا محل للتفصيل المذكور كما لو قلت: بالامكان الغراب الاسود ابيض: لان هذه القضية كاذبة في المعنيين. وكون شيء معلوماً من الله لازم لتلك الشيء لان ما هو معلوم من الله يمتنع ان يكون غير معلوم — لان لهذه المتازعة محلاً لو كان ما يقل له معلوم متضمناً استعداداً في نفس الموضوع لكنه لتضمنه فعل العالم يميز اتصافه في نفسه بشيء لا يتصف به من حيث هو متعلق لفعل العلم وان كان معلوماً دائماً كاتصاف الحجر في نفسه بالمادية التي لا يتصف بها من حيث هو معقول

الفصل الرابع عشر

هل يعرف الله القضايا

يُتَخَعَّلَى إلى الرابع عشر بان يقال: يظهر ان الله ليس يعرف القضايا لان معرفة القضايا انما هي من شأن عقلنا من حيث يُولَّف ويقسم . والعقل الالهي ليس فيه تأليف . فاذا الله ليس يعرف القضايا

٢ وايضا كل معرفة فيحصل بشيء ما . وليس في الله شبه للقضايا لكونه بسيطاً من كل وجه . فهو اذا ليس يعرف القضايا

لكن يعارض ذلك قوله في مزمع ٩٣ : ١١ « الرب يعلم افكار البشر » والقضايا مندرجة في افكار البشر . فاذا الله يعرف افكار البشر

والجواب ان يقال لما كان صوغ القضايا مقدوراً لعقلنا والله يعلم كل ما في قوته أو قوة الخليقة كما مر في ف ٩ كان من الضرورة ان الله يعلم جميع القضايا التي يمكن صوغها الا انه كما يعلم الماتريات بطريقة غير مادية والركبت بطريق البساطة كذلك يعلم القضايا لا بطريقة القضايا اي بان يحصل في عقله تأليف القضايا او تقسيمها بل يعرف كلاً منها بالادراك البسيط بتمثله ماهية كل منها كما لو كنا بتعقلنا ان الانسان ما هو تتعقل جميع ما يمكن جملة على الانسان مما ليس يعرض في عقلنا الذي يتدرج من واحد الى آخر بسبب ان الصورة المعقولة تمثل واحداً بحيث لا تمثل آخر . فاذا بتعقلنا ان الانسان ما هو لا تتعقل فيه بمجرد ذلك سائر الاشياء التي تتعلق به بل انما نعقل كلاً منها على حiale بنوع من التدرج ولذا فالاشياء التي تتعقلها كلاً منها على حiale يجب ان نرجعها الى واحد بطريقة التأليف او التقسيم بصوغ القضية . لكن صورة العقل الالهي اي ماهيته تكني لايضاح جميع الاشياء . فاذا الله بتعقله ماهيته يعرف ماهيات جميع الاشياء وكل ما يمكن ان يعرض لها اذا اجيب على الاول بان تلك الحجة تنجبه لو كان الله يعلم القضايا بطريقة القضايا

وعلى الثاني بان تأليف القضية يدل على وجود ما للشيء وعلى هذا فالله بوجوده
الذي هو عين ماهيته هو شبه جميع الاشياء المعبر عنها بالقضايا
الفصل الخامس عشر
هل علم الله متغير

يُخطئ الى الخامس عشر بان يقال : يظهر ان علم الله متغير لان العلم يقال
بالإضافة الى المعلوم . والأشياء المتضمنة إضافة الى الخلق يقال على الله من الزمان
وتغير بتغير المخلوقات كالرب والخالق ونحوهما . فإذا علم الله متغير بتغير المخلوقات
وأيضاً كل ما في قدرة الله ان يفعله ففي قدرته ان يعلمه . والله في قدرته ان
يفعل أكثر مما يفعل . فإذا في قدرته ان يعلم أكثر مما يعلم وهكذا . فعلم الله يمكن تغييره
بحسب الزيادة والنقصان

٣ وايضاً ان الله قد علم ان المسيح سيولد . والآن ليس يعلم ان المسيح سيولد لان
المسيح لن يولد . فإذا ليس يعلم كل ما علمه وهكذا يظهر ان علم الله متغير
لكن يعارض ذلك قول يع ١٧:١ « ليس عند الله تحول ولا ظل دوران »
والجواب ان يقال ان علم الله لكونه نفس جوهره كما يتضح مما مر في ف ١ فكما
ان جوهره غير متغير بوجه من الوجوه على ما مر تحقيقه في مب ٩ ف ١ كذلك
يجب ان يكون علمه غير متغير بوجه من الوجوه

إذا اجيب على الأول بان الرب والخالق ونظائرها تتضمن إضافات الى المخلوقات
بحسب وجودها في انفسها . وعلم الله يتضمن إضافة الى المخلوقات بحسب وجودها في
الله لان كل شيء انما يكون معقولاً بحسب وجوده في العاقل والأشياء المخلوقة
موجودة في الله على حال غير متغيرة ولما في انفسها فعل حال متغيرة او يقال ان
الرب والخالق ونظائرها تتضمن إضافات لاحقة لافعال تتعلل متدبة الى المخلوقات
بحسب وجودها في انفسها ولذا فان هذه الإضافات يقال على الله على وجه متغير

بتغير المخلوقات - اما العلم والهمة ونظائرها فانها تخصن اضافات لاحقة لافعال
تعمل مستمرة في الله ولذا فانها تحمل على الله على وجه غير متغير
وعلى الثاني بان الله يعلم ايضاً ما في قدرته ان يفعله وليس يفعله - فاذا ليس يلزم
من قدرته على ان يفعل أكثر ما يفعل قدرته على ان يعلم أكثر ما يعلم الا ان يحصل
ذلك على علم الرؤية الذي باعتباره يقال انه يعلم الاشياء الموجودة بالفعل في زمان
ما ومع ذلك فليس يلزم من علمه باسكان وجود ما ليس موجوداً او انعدام ما هو
موجود ان علمه متغير بل أنه يعرف تغير الاشياء - نعم لو كان شيء لم يكن الله يعلمه
ثم علمه لكان علمه متغيراً لكن هذا مستحيل لان كل ما يوجد او يمكن ان يوجد في
زمان فان الله يعلمه في ازلته ولذا متى جعل شيء موجوداً في اي زمان كان يجب
اجله معلوماً من الله منذ الازل ولهذا لا يجب التسليم بان الله يقدر ان يعلم أكثر
ما يعلم لان هذه القضية تعيد انه لم يعلم ثم علم
وعلى الثالث بان الاسمين الاقدمين قالوا ان قولنا: المسيح يولد اوسيلود او وُلد:
قضية واحدة بعينها لان المراد بهذه الثلاثة واحد بعينه وهو ولادة المسيح وعلى هذا يلزم
ان الله يعلم كل ما علمه لانه يعلم الآن ان المسيح مولودٌ وهو يدل على نفس ما يدل
عليه قولنا: ان المسيح سيولد: لكن هذا المذهب باطلٌ اما اولاً فلأن اختلاف اجزاء
القول يترتب عليه اختلاف القضايا - واما ثانياً فللزم ان القضية الصادقة مرة تصدق
دائماً وهذا متنافٍ لما قرره الفيلسوف في المقولات ب ١ في الجوهر حيث قال «ان
القول ان سقراط جالس صادق في جلوسه وهو بعينه كاذب اذا قام» ولذا يجب
التسليم بان القول: ان كل ما علمه الله يعلمه: غير صادق اذا اعتبر من جهة القضايا
لكنه ليس يلزم من ذلك ان علم الله متغير فكما ان الله يعلم ان شيئاً واحداً بعينه يكون
تارة موجوداً وتارة غير موجود من دون تغير في علمه كذلك يعلم ان قضية ما
تكون تارة صادقة وتارة كاذبة من دون تغير في علمه وانما يلزم ان علم الله

متغير لو كان يعلم القضايا بحسب طريقة القضايا بالتأليف والتقسيم كما بعرض في
عقلنا. ولذا كانت معرفتنا لمتغير اما بحسب الصدق والكذب كما اذا تنير شي * وبقي
اعتقادنا الاول فيه ولما بحسب اختلاف الاعتقاد كما اذا اعتقدنا اولاً ان واحداً
جالس ثم اعتقدنا انه غير جالس وكلاهما مستحيل في حقه تعالى

الفصل السادس عشر .

هل علم الله بالاشياء نظري

يُضَعَّفُ الى السادس عشر ان يقال : يظهر ان علم الله بالاشياء ليس نظرياً لانه
علة الاشياء كما مر تحقيقه في ف ٨ والعلم النظري ليس علة للاشياء المعلومه . فاذا
ليس علم الله نظرياً

٢ وايضاً ان العلم النظري يحصل بالتجريد عن الاشياء . وهذا لا بلا ثم العلم الالهي .
فاذا ليس علم الله نظرياً

لكن يعارض ذلك ان كل ما هو اشرف يجب وصف الله به . والعلم النظري اشرف
من العلم العملي كما يضع ما قاله الفيلسوف في الالهيات ك ١ م ١١ . فاذا علم الله
بالاشياء نظري

والجواب ان يقال ان العلم منه نظري فقط ومنه عملي فقط ومنه نظري من وجه
وعلمي من وجه ولايضاح ذلك يجب ان يعلم ان علماً يقال له نظري من ثلاثة اوجه .
اولاً من جهة الاشياء المعلومه التي ليست معموله من العالم كعلم الانسان بالامور
الطبيعية او الالهية . ثانياً من جهة طريقة العلم كما اذا لاحظ البناء البيت بمجديده
وتقسيمه وملاحظة اوصافه الكلية فان هذا هو ملاحظة الممولات بطريقة نظرية
وليس من حيث هي معمولات لان شيئاً يكون معمولاً بتخصيص الصورة بالمادة لا
تحليل المركب الى المبادئ الكلية الصورية . ثالثاً من جهة الغاية فان العقل العملي
يفترق في الغاية عن النظري كما في كتاب النفس ٣ م ٤٩ لان غاية العقل العملي

العمل وغاية العقل النظري ملاحظة الحق. فإذا اذ لاحظ بناءً ان يتأ كيف يمكن بناؤه غير قاصد غاية العمل بل المعرفة فقط كان ذلك بالنظر الى الغاية ملاحظة نظرية لكنها في حق شيء معمول. فإذا العلم الذي هو نظري من جهة الشيء المعلوم نظري فقط والذي هو نظري من جهة الطريقة او الغاية نظري من وجه وعملي من وجه اما متى كانت غايته العمل فهو عملي مطلقاً. فإذا على هذا يجب ان يقال ان الله يعلم نفسه علماً نظرياً فقط لانه ليس معمولاً اما جميع ما عده فيعلمه علماً نظرياً وعملياً فيعلمه علماً نظرياً من جهة الطريقة لان كل ما نعرفه في الاشياء بطريقة نظرية بالحد والقسمه فان الله يعرفه كله معرفة اكل كثيراً اما ما في قدرته ان يفعله ولكنه ليس يفعله في زمان فليس له به علم عملي من جهة الغاية بل انما يعلم بالعلم العملي من جهة الغاية ما يفعله في زمان. واما الشرور فانها وان لم تكن معموله له الا انها معلومة له بالعلم العملي كالتجارب ايضاً من حيث يسمح بها او يدفعها او يقصد بها غاية كما ان الادوية معلومة للطبيب بالعلم العملي من حيث يعالجها بصناعته اذا اوجب على الاول بان علم الله علة لانفسه بل لغيره اما بالفعل وذلك في ما يفعل في زمان او بالقوة وذلك في ما في قدرته ان يفعله وليس يفعله اصلاً وعلى الثاني بان كون العلم مستغاداً من المعلومات لا يلائم بالذات العلم النظري بل بالعرض من حيث هو انساني اما ما قيل في الممارسة فالجواب عليه ان المعلومات لا تعلم علماً كاملاً الا اذا علمت من حيث هي كذلك ولذا فلان علم الله كامل من جميع الوجوه يجب ان يعلم تلك الاشياء التي هي معموله له من حيث هي كذلك وليس من حيث هي منظورات فقط وليس في هذا مع ذلك ما يحطه عن شرف العلم النظري لانه يرى جميع ما عده في ذاته وهو يعرف ذاته معرفة نظرية وهكذا فهو في علمه النظري بذاته يعرف جميع ما عده معرفة نظرية وعملية

المبحث الخامس عشر

في الصور - وفيه ثلاثة فصول

بعد النظر في علم الله في النظر في الصور والبحث في ذلك يدور على ثلاث مسائل - ١ هل يوجد صور - ٢ هل يوجد صور كثيرة أو صورة واحدة فقط - ٣ هل يوجد صور لجميع ما يعرف من الله

الفصل الأول

هل يوجد صور

يختص إلى الأول بأن يقال : يظهر أنه ليس يوجد صور فقد قال ديونيسيوس في الاسماء الالهية ب ٧ أن الله لا يعرف الأشياء بحسب الصورة . والصور لا تجعل الا لتعرف الأشياء بها . فإذا ليس يوجد صور

٢ وايضاً أن الله يعرف في نفسه جميع الأشياء على ما مر في مس ٤ ا ف ه وهو ليس يعرف نفسه بالصورة . فإذا ليس يعرف بها غيره ايضاً

٣ وايضاً أن الصورة تجعل كبدأ للمعرفة والفعل . والذات الالهية مبدأ كافٍ لمعرفة وفعل جميع الأشياء . فإذا لا حاجة إلى إثبات الصور

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في ٨٣ مب ٤٦ « أن الصور هي من شدة القوة بحيث لا يمكن أن يكون أحد حكيمًا بدون تعقلها »

والجواب أن يقال لابد من إثبات الصور في العقل الالهي فان ما يقال له في اليونانية idea (أي صورة) يقال له في اللاتينية forma (أي شئ أو شكل) . فالمراد إذا بالصور اشباح لبعض الأشياء موجودة دون تلك الأشياء وشئ الشيء الموجود دونه يحتمل أن يكون لغرضين اما لأن يكون مثالاً لما يقال انه شئها ولأن يكون مبدأ لمعرفة بحسبها يقال ان اشباح المعرفات توجد في العارف . وعلى كلا الطرفين لابد من القول بوجود الصور وتحقيق ذلك ان جميع الأشياء التي لا

تولد اتفاقاً لا بد أن تكون الصورة فيها غاية التولد أي تولد كان والفاعل لا يفعل لأجل الصورة إلا باعتبار حصول شبه الصورة فيه وهذا يكون على ضربين فإن من القواعد ما توجد فيه سابقاً صورة الشيء للمفعول وجوداً طبيعياً كما في الفواعل التي تفعل بالطبع كما يلد الإنسان إنساناً والنار ناراً ومنها ما يوجد فيه وجوداً معقولاً كما في الفواعل التي تفعل بالعقل كوجود شبه البيت سابقاً في عقل البناء وهذا يجوز أن يقال له صورة البيت لأن الصانع يقصد أن يصنع البيت على شبه الصورة الحاصلة في عقله فإذا لم يكن العالم مصنوعاً اتفاقاً بل مصنوعاً من الله الفاعل بالعقل كما سيأتي بيانه في مب ٤٦ ف ٦ فمن الضرورة أن يكون في العقل الالهي صورة يكون العالم مصنوعاً على مثاله وبهذا تقوم حقيقة الصورة

إذا حجب على الأول بأن الله لا يفعل الأشياء بحسب صورة موجودة خارجاً عنه وعلى هذا قد ابطال ارسطو أيضاً في الالهيات ك ٣ مذهب افلاطون في الصور من حيث كان يجعلها موجودة بانفسها لا في العقل

وعلى الثاني بأن الله وإن كان يعلم بذاته نفسه وغيره إلا أن ذاته مبدأ فاعلي لغيره لانفسه ولذا كان لها حقيقة الصور باعتبار نسبتها الى غير الله لا باعتبار نسبتها الى الله

وعلى الثالث بأن الله هو بذاته شبه لجميع الاشياء، فإذا ليس الصورة في الله شيئاً سوى ذاته

الفصل الثاني

هل يوجد صور كثيرة

يُخطئ الى الثاني بأن يقال: يظهر انه ليس يوجد صور كثيرة لأن الصورة في الله هي عين ذاته وذاته واحدة فقط فإذا الصورة واحدة أيضاً

٢ وايضاً كما أن الصورة هي مبدأ المعرفة والفعل كذلك الصناعة والحكمة، والله

ليس فيه صنائع كثيرة وحكمة كثيرة فإذا ليس فيه أيضاً صور كثيرة
٣ وايضاً ان قيل ان الصور تكثر بحسب النسب الى مخلوقات مختلفة يرويه ان
تكثر الصور هو منذ الازل فلو كانت الصور كثيرة مع ان المخلوقات زمانية. اذا
لكان الزماني علة للازل

٤ وايضاً ان هذه النسب اما انها موجودة حقيقة في المخلوقات فقط او في الله ايضاً
فان كانت كذلك في المخلوقات فقط فلان المخلوقات ليست ازلية فليس تكثر الصور
ازلياً اذا كان تكثرها بحسب هذه النسب فقط وان كانت موجودة حقيقة في الله
يلزم ان يكون في الله تكثر حقيقي غير تكثر الاقانيم وهذا متناقض لقول الدمشقي في
كتاب الدين المستقيم اب ٩ و ١٠١ ان جميع ما في الله واحد ما عدا عدم الولادة
والولادة والابتداء « فإذا على هذا ليس يوجد صور كثيرة

لكن يارض ذلك قول اوغسطينوس في كتاب ٨٣ مب ٤٦ ان الصور اشباح
اصيلة او حقائق ثابتة وغير متغيرة الاشياء اذ ليست ذوات اشباح وهي بذلك ازلية
وملازمة لنفس الحال المندرجة بها في العقل الالهي ومع كونها لا تبرز الى الوجود ولا
تدثر فيقال مع ذلك انه يصور بحسبها كل ما يمكن ان يبرز الى الوجود وان يدثر
وكل ما يبرز الى الوجود ويدثر

والجواب ان يقال لا بد من اثبات صور كثيرة ولايضاح ذلك لا بد من
ملاحظة ان ما هو الغاية القصوى في كل مفعول هو المقصود بالذات من الفاعل
الاصيل كما ان نظام العسكر هو المقصود بالذات من القائد . واحسن موجود في
المخلوقات هو خير نظام الكون كما يتضح من كلام الفيلسوف في الالهيات ك ١٢ م ٥٢
فإذا نظّم الكون مقصود بالذات من الله وليس حاصلًا بالعرض بحسب تعاقب
الفاعِل كما ذهب بعض الى ان الله خلق المخلوق الاول فقط وهذا المخلوق خلق
المخلوق الثاني وطمحاً الى ان أصدرت هذه الكثرة العظيمة من الاشياء وقضية هذا

المذهب ان الله ليس عنده الا صورة المخلوق الاول . اما اذا كان نظام الكون مخلوقاً
منه ابتداءً ومقصوداً منه بالذات فلا بد ان يكون عنده صورة نظام الكون لكنه
لا يمكن الحصول على حقيقة كل ما لم يحصل على الحقائق الخاصة للاجزاء المتقوم عنها
الكل كما ان البناء لا يمكن ان يتشمل صورة البيت ما لم تحصل عنده الحقيقة الخاصة
لكل جزء من اجزائه فهكذا اذا لا بد من حصول الحقائق الخاصة لجميع الاشياء في
العقل الالهي . وبناء عليه قال اوغسطينوس في ٨٣ مب ٤٦ ان كل شيء خلق
من الله بحقيقته الخاصة فاذا يلزم ان في العقل الالهي صوراً كثيرة اما ان ذلك كيف
لا يتاقي البساطة الالهية فيكون دون تكلف لمن يلاحظ ان صورة المفعول تحصل
في عقل الفاعل على انها شيء يعقل لاعلى انه مثال به يعقل وهو الصورة التي بها
يحصل العقل بالفعل فان صورة البيت في عقل البناء شيء معقول منه على
شبهه يكون البيت في المادة . وتعمل العقل الالهي اموراً كثيرة ليس يتاقي بساطته
بل انما يتاقيها لو كان يحصل في عقله صور كثيرة يعقل بها فاذا العقل الالهي يحصل
فيه صور كثيرة على انها معقولة منه ويمكن بيان ذلك من ان الله يعرف ذاته معرفة
كاملة فهو اذن يعرفها من كل جهة يمكن معرفتها منها وهي تقبل المعرفة لا في نفسها
فقط بل من حيث تقبل الشركة فيها من المخلوقات بحسب وجه ما من اوجه
المشابهة على ان لكل خليفة صورة خاصة من حيث تشترك نوعاً من الاشتراك في
شبه الذات الالهية فهكذا اذا من حيث ان الله يعرف ذاته على انها مشبهة بها على هذا
النحو من هذه الخليفة فهو يعرفها على انها الحقيقة الخاصة والتصور الخاص لهذه الخليفة
وقس على ذلك وهكذا يتضح ان الله يعقل حقائق كثيرة خاصة لاشياء كثيرة وهذه
هي الصور الكثيرة

اذا اُجيب على الاول بانه ليس يقال للذات الالهية صورة من حيث هي ذات
بل من حيث هي شبه او حقيقة لهذا الشيء او ذاك فلذا انما يقبال صور كثيرة

بحسب وجود حقائق كثيرة متعقّلة في ذات واحدة

وعلى الثاني بان الحكمة والصناعة تتألان بمعنى ما به يعقل الله وإما الصورة فتقال بمعنى ما يعقله الله . والله يعقل بعقل واحد اشياء كثيرة لا بحسب وجودها في انفسها فقط بل بحسب كونها معقولة ايضاً وهو تعقل حقائق كثيرة للاشياء كما ان الصانع متى عقل صورة اليت في المادة يقال انه يعقل اليت ومتى عقلها على انها محفوظة في عقله فقط فيتمتع صورة اليت او حقيقته من طريق تعقله انه يتعقلها والله ليس يعقل بماهية اشياء كثيرة فقط بل يعقل ايضاً انه يعقل بها اشياء كثيرة وهذا هو تعقل كون حقائق كثيرة او صور كثيرة للاشياء موجودة في عقله على انها معقولة وعلى الثالث بان هذه النسب التي بها تنكثر الصور ليست مسببة عن الاشياء بل عن العقل الالهي المعتبر الماهية الالهية بالقياس الى الاشياء وعلى الرابع بان النسب المتكثرة للصور ليست في الاشياء المخلوقة بل في الله وهي ليست مع ذلك نسباً وجودية كذلك التي بها تمايز الاقانيم بل هي نسب معقولة من الله

الفصل الثالث

هل يوجد صور لجميع الاشياء التي يعرفها الله

يُخطئ الى الثالث بان يقال : يظهر انه ليس يوجد في الله صور لجميع الاشياء التي يعرفها اذ ليس في الله صورة الشر والالكان الشر موجوداً فيه . والله يعرف الشرور . فاذا ليس في الله صور لجميع الاشياء التي يعرفها
٢ وايضاً ان الله يعرف تلك الاشياء التي ليست موجودة ولن توجد ولم توجد كما مر في المبحث الآنف ٩ وهذه ليس لها صور فقد قال ديونيسيوس في الاسماء الالهية ب : « ان الكل هي الارادات الالهية المعينة للاشياء والمؤثرة لها » فاذا ليس في الله صور لجميع الاشياء التي يعرفها

٣ وايضاً ان الله يعرف الميولي الاول وهي لا يمكن تصورها لعمومها عن كل صورة
فاذا يلزم ما لزم قبل

٤ وايضاً من الثابت ان الله لا يعلم الانواع فقط بل الاجناس والافراد والاعراض
ايضاً وهذه ليس لها صور عند افلاطون الذي هو اول من قال بالصور كما روى
اوغسطينوس في كتاب ٨٣ مب ٤٦ فاذا ليس في الله صور لجميع معارفه
لكن يعارض ذلك ان الصور حقائق قائمة في العقل الالهي كما ينفع من كلام
اوغسطينوس في الموضع المار - والله عنده الحقائق الخاصة لجميع الاشياء التي يعرفها
فاذا عنده صورة جميع الاشياء التي يعرفها.

والجواب ان يقال لا كانت الصور عند افلاطون هي مبادئ معرفة الاشياء
وتولدها كانت الصورة من حيث تُجمل في العقل الالهي متعلقة بكلا الامرين فبحسب
كونها مبدأ لفعل الاشياء يجوز ان تسمى مثلاً وتتخص بالمعرفة العملية وبحسب
كونها مبدأ لمعرفة الاشياء تسمى بالخصوص حقيقة ويمكن ايضاً تخصيصها بالمع
النظري. فاذا بحسب كونها مثلاً تتعلق بجميع الاشياء التي يفعلها الله في زمان ما
وبحسب كونها مبدأ للمعرفة تتعلق بجميع الاشياء التي يعرفها الله وان لم تفصل في
زمان ما وبجميع الاشياء التي يعرفها بحسب حقائقها الخاصة والمعرفة النظرية .
اذاً اجيب على الاول بان الله ليس يعرف الشر بحقيقته الخاصة بل بحقيقة الخير
ولذا لم يكن للشر صورة في الله لان جهة كون الصورة مثلاً ولا من جهة كونها
حقيقة

وعلى الثاني بان الاشياء التي ليست موجودة ولن توجد ولم توجد لا يعرفها الله
معرفة عملية الا بالقوة فقط ولذا ليس لها صورة فيه من حيث يراد بالصورة المثال
بل من حيث يراد بها الحقيقة فقط

وعلى الثالث بان افلاطون قال بعدم خلق المادة كما في رواية بعض ولذا لم يعمل

لها صورة بل جعل الصورة مشاركة لها في العلية اما نحن فلاننا نجعل المادة مخلوقة من الله دون صورة كان لها صورة في الله غير مغايرة لصورة المركب لان المادة في حد ذاتها ليس لها وجود وليست متعلقة بالمعرفة

وعلى الرابع بان الاجناس لا يمكن ان يكون لها صورة مغايرة لصورة النوع اذا اعتبرت الصورة من حيث هي مثال اذا لا يمكن وجود جنس الا في نوع ما وكذا الحال في الاعراض اللازمة للحل لتقارنتها للحل في الوجود اما الاعراض الطارئة على الحل فلها صورة خاصة لان الصانع يصنع بصورة البيت جميع الاعراض اللازمة للبيت منذ البداية اما الاعراض الطارئة على البيت بعد صنعه كالتماثيل او غيرها فيصنعها بصورة اخرى واما الاشخاص فلم يكن لها عند افلاطون صورة غير صورة النوع لانها تشخص بالمادة التي كان يقول بعدم خلقها في رواية بعض ويكونها مشاركة في العلية للصورة ولأن غرض الطبيعة قائم في الانواع وهي لا تُصير الجزئيات الا لتُحفظ فيها الانواع. واما العناية الالهية فلا تنحصر في الانواع بل تم الافراد ايضاً كما سيأتي في مب ٢٢ ف ٣



المبحث السادس عشر

في الحق والصدق - وفيه ثمانية فصول

اذ كان العلم معنًى بالحق فبعد النظر في علم الله يجب البحث في الحق والبحث في ذلك يدور على ثلثي مسائل - ١ هل الحق موجود في الخارج او في العقل فقط - ٢ هل هو في العقل المو. لف والمتم فقط - ٣ في نسبة الحق الى الموجود - ٤ في نسبة الحق الى المحرور - ٥ هل الله هو الحق - ٦ هل جميع الاشياء حقة بحجة واحدة او بحجتي كثيرة - ٧ في سرمدية الحق - ٨ في عدم تغيره

الفصل الأول

هل وجود الحق في العقل فقط

يُخطئ إلى الأول بأن يقال: يظهر أن الحق ليس في العقل فقط بل بالآخرى في الخارج فإن أوغسطينوس قد أبطل في مناقجته ك ٢ ب ه تعريف الحق بأنه ما يرى للزوم كون الاجزاء الموجودة في باطن الارض الخفية جدًا ليست اجزاء حقيقة لانها لا ترى وقد أبطل ايضاً هناك تعريفه بأنه ما هو بحيث يرى من العارف اذا شاء وقد ران يعرف للزوم عدم كون شي حقاً اذا لم يقدر احد ان يعرف وقد حده بأنه

ما هو موجود وعلى هذا يظهر ان الحق موجود في الخارج لا في العقل

٢ وايضاً كل ما هو حق فهو حق بالحقيقة فلو كانت الحقيقة موجودة في العقل فقط لم يكن شي حقاً الا بحسب كونه معقولاً وهذا خطأ وقع لقدماء الفلاسفة الذين كانوا يقولون ان كل ما يرى فهو حق للزوم صدق النقيضين مما اذ قد يرى ان صادقين معاً من اشخاص مختلفين

٣ وايضاً ما لاجله شي كذا فهو أولى أن يكون كذلك كما في كتاب البرهان ١ م ه والظن او القول انما هو صادق او كاذب من طريق ان الامر موجود او غير موجود كما قال الفيلسوف في المقولات ب ١ في الجوهر . فاذا اولى ان يكون الحق في الخارج من ان يكون في العقل

لكن يعارض ذلك قول الفيلسوف في الاثبات ك ٦ م ٨ «ان الحق والباطل ليس لهما وجود في الخارج بل في العقل»

والجواب ان يقال كما يقال خير لما يميل اليه الشهوة كذلك يقال حق لما يميل اليه العقل والفرق بين الشهوة والعقل اواي معرفة ان المعرفة تحصل بوجود المعروف في العارف والشهوة تحصل يميل المشتبه الى الشيء المشتبه وعلى هذا فيكون طرف الشهوة الذي هو الخير موجوداً في الشيء المشتبه وطرف المعرفة

الذي هو الحق موجوداً في العقل . وكما ان الخير موجود في الخارج من حيث ان له
نسبة الى الشهوة ولذلك كانت حقيقة الخيرية تنبعث عن الشيء المشتبه الى
الشهوة بحسبها يقال للشهوة خيرة باعتبار تعلقها بالخير كذلك الحق اذ كان
موجوداً في العقل بحسب مطابقتها للشيء المعقول فلا بد ان تنبعث حقيقته عن
العقل الى الشيء المعقول حتى ان الشيء المعقول ايضاً يوصف بالحقيقة من حيث
ان له نسبة ما الى العقل . على ان نسبة الشيء للمعقول يجوز ان تكون الى عقل ما
اما بالذات او بالعرض . اما بالذات فالى العقل الذي يتعلق به من جهة وجوده واما
بالعرض فالى العقل الذي يمكن معرفته منه كما اذا قلنا ان البيت له نسبة بالذات
الى عقل الصانع والعرض الى العقل الذي ليس يتعلق به . والحكم في حق شيء
ليس يُبنى على ما فيه بالعرض بل على ما فيه بالذات فاذا كل شيء يقال له حق
مطلقاً باعتبار نسبته الى العقل المتعلق به وهذا هو الوجه في ان الاشياء الصناعية
يقال لها حققة بالنسبة الى عقلنا فيقال بيت حق اذا كان له شبه الصورة الحاصلة في
عقل الصانع ويقال قول حق من حيث يدل على التصور الحق وكلنا الاشياء
الطبيعية توصف بالحقيقة باعتبار حصولها على شبه الصور الموجودة في العقل الالهي
فيقال حجر حق لحصوله على طبيعة الحجر الخاصة بالمطابقة لسابق تصور العقل الالهي .
فالحق اذا موجود في العقل بالوجود الاول وفي الخارج بالوجود الثاني بحسب نسبة
الخارج الى العقل على انه المبدأ وعلى هذا قد حد الحق بمجمود مختلفة فقال
اوغسطينوس في كتاب الدين الصحيح ب ٣٦ « الحق ما يتبين به ما هو موجود »
وقال ايلاريوس في كتاب التالوث ه « الحق هو ما يعلن اوبوضح الوجود » وهذا
يصدق على الحق بحسب كونه في العقل اما بحسب كونه في الخارج باعتبار نسبته الى
العقل فيصدق عليه الحد الذي وضعه اوغسطينوس في المحل المار بقوله « الحق هو
مشابهة المبدأ التامة العارية عن كل مباينة » والحد الذي وضعه انسلموس في محاورته في

الحق ب ١٢ بقوله «الحق هو الاستقامة المتصورة بالعقل وحده» لأن المستقيم ما كان موافقاً للبلد والحد الذي وضعه ابن سينا بقوله «حقيقة كل شيء هي خاصة وجوده الذي نقرر له» اما حده بأنه تطابق الخارج والعقل فيمكن صدقه على كليهما اذا اجيب على الاول بان كلام اوغسطينوس على حقيقة الخارج ولم يذكر في بيان حقيقتها نسبتها الى عقلنا لان ما بالعرض لا يؤخذ في حده

وعلى الثاني بان قدماء الفلاسفة لم يكونوا يقولون بصور صور الاشياء الطبيعية عن عقل ما بل بحدوثها على سبيل الاتفاق واللاحظتهم ان الحق يتضمن نسبة الى العقل أُلجئوا الى جعل حقيقة الخارج قائمة بالنسبة الى عقلنا وهذا يلزم عنه تلك المحالات التي قد تتبعها الفيلسوف في الالهيات كـ ٤ وهي لا تلزم اذا جعلنا حقيقة الاشياء قائمة بالنسبة الى العقل الالهي

وعلى الثالث بانه وإن كانت حقيقة عقلنا معللة بالخارج لا يجب مع ذلك ان يوجد الحق في الخارج بالوجود الاول كما ان وجود حقيقة الصحة ايضاً في الدواء ليس متقدماً على وجودها في الحيوان لان الذي يسبب الصحة انما هي قوة الدواء لا صفة اذ ليس بفاعل مجانس وكذا الذي يسبب حقيقة العقل انما هو وجود الخارج لا حقيقته ولذا قال الفيلسوف في الموضع المشار اليه في الاعتراض ان الظن او القول انما هو صادق من طريق ان الامر موجود لا من طريق ان الامر حق

الفصل الثاني

هل الحق موجود في العقل المؤلف والمتمم فقط

يُخطئ الى الثاني بان يقال : يظهر ان الحق ليس في العقل المؤلف والمتمم فقط فقد قال الفيلسوف في كتاب النفس م ٣ ٢٦ « كما ان المشاعر المدركة المحسوسات الخاصة صادقة دائماً كذلك العقل المدرك لما هو . والتاليف والتقسيم ليس لها وجود لا في الحس ولا في العقل المدرك لما هو . فاذا ليس الحق في تأليف

العقل ونقسيه فقط

٢ وايضاً قال اسحاق في كتاب الحدود «الحق هو تطابق الخارج والعقل» وكما ان العقل المدرك للمركبات تفصح مطابقتها للخارج كذلك العقل المدرك لغير المركبات والحس المدرك للشيء كما هو . فاذا ليس الحق في تأليف العقل ونقسيه فقط لكن يعارض ذلك قول الفيلسوف في الالهييات ك ٦ م ٨ «ليس حق بالنظر الى البسائط وما هو لافي العقل ولا في الخارج»

والجواب ان يقال ان الحق موجود بالوجود الاول في العقل كما مر في الفصل السابق واذا كان كل شيء حقاً بحسب حصوله على صورة طبعه الخاصة فلا بد ان يكون العقل من حيث هو مدرك حقاً باعتبار حصوله على مشابهة الشيء المدرك التي هي صورته من حيث هو مدرك ولهذا يحذ الحق بتطابق العقل والخارج . فاذا ادراك الحق قائم باذراك هذا التطابق . والحس ليس يدرك هذا التطابق اصلاً لانه وان حصل في البصر شبه البصر لا يدرك مع ذلك المناسبة الكائنة بين الشيء المبصر وبين ما يدركه منه اما العقل فله ان يدرك مطابقة نفسه للشيء المعقول لكنه ليس يدركها باذراكه في حق شيء انه ما هو بل متى حكم ان الامر الخارجي على مثال الصورة الحاصلة له فيه فحينئذ يدرك اولاً الحق ويحكم به وهذا يفعله بطريقة التأليف والتقسيم لانه في كل قضية اما يجب صورة معبراً عنها بالمحمول لامر معبر عنه بالموضوع او يسلبها عنه ولذا يجوز ان يكون كل من الحس في ادراكه شيئاً ما والعقل في ادراكه ما هو حقاً مع كونه لا يدرك الحق او يحكم به وكذا الحال في الالفاظ لغير المركبة . فالحق اذاً يمكن ان يوجد في الحس اوفي العقل المدرك . هو وجوده في شيء حق لا كوجود المدرك في المدرك كما هو المفهوم من اسم الحق لان كمال العقل هو الحق من حيث هو مدرك . ولذا كان الحق في الحقيقة موجوداً في العقل المؤلف ونقسه ولم يكن في الحس ولا في العقل المدرك لما هو . وبهذا تفصح

الجواب على الاعتراضات

الفصل الثالث

هل الحق والموجود متساويان

يُخطئ الى الثالث بان يقال: يظهر ان الحق والموجود ليسا متساويين لان الحق موجود حقيقة في العقل كما مر في ف ١ والموجود موجود حقيقة في الخارج فليس اذا متساويين

٢ وايضاً ما يم الموجود واللاموجود فليس مساوياً للموجود. والحق يم الموجود واللاموجود لان وجود ما هو موجود ولا وجود ما ليس موجوداً حق. فاذا ليس الحق والموجود متساويين

٣ وايضاً ان الاشياء المتفاوتة في التقدم والتأخر ليست متساوية في ما يظهر. والحق متقدم على الموجود في ما يظهر لان الموجود ليس يُعقل الاتحت اعتبار الحق فاذا ليسا متساويين في ما يظهر

لكن يعارض ذلك قول الفيلسوف في الالهيات ك ٢ م ٤ ان حال الاشياء في الوجود هي عين حالها في الحقيقة

والجواب ان يقال كما ان الخير يتضمن اعتبار المشتكى كذلك الحق يتضمن نسبة الى الادراك وكل شيء انما يقبل الادراك على قدر حصته من الوجود ولذا قيل في كتاب النفس م ٣ ٣٧ ان النفس هي على نحو ما جميع الاشياء بحسب الحسن والعقل ولذا كما ان الخير مساوٍ للموجود كذلك الحق ايضاً الا انه كما ان الخير يزيد على الموجود اعتبار المشتكى كذلك الحق ايضاً يزيد عليه النسبة الى العقل

اذاً اجيب على الاول بان الحق موجود في الخارج وفي العقل كما مر في ف ١ فالحق الموجود في الخارج مساوٍ للموجود بحسب الجوهر اما الحق الموجود في العقل فمساوٍ للموجود مساوفاً للمفسر فان هذا من شأن الحق كما مر هناك على

انه يجوز ان يقال ان الموجود ايضاً موجود في الخارج وفي العقل كالحق وان كان الحق موجوداً بالاصالة في العقل والموجود موجوداً بالاصالة في الخارج . ومنشأ هذا الفرق تقاير الحق والموجود بالاعتبار

وعلى الثاني بان الالموجود ليس له في نفسه ما يُعرَف به بل انما يُعرَف من حيث يجعله العقل مفروقاً وعلى هذا فالحق انما يصدق على الالموجود من حيث ان الالموجود موجود ذهني اي متصور من الذهن

وعلى الثالث بان القول انه لا يمكن تصور الموجود من دون اعتبار الحق يحتل معنيين الاول انه لا يتصور الموجود مالم يلحق تصوُّره اعتبار الحق وهو على هذا المعنى صادق والثاني ان الموجود لا يمكن تصويره مالم يتصور اعتبار الحق وهو على هذا كاذب بل الحق لا يمكن تصوُّره مالم يتصور اعتبار الموجود لان الموجود مندرج في اعتبار الحق وكذا الحال لو اعتبرنا العقول بالقياس الى الموجود فانه لا يمكن تعقل الموجود من دون ان يكون الموجود معقولاً لكنه يمكن تعقله من دون تعقل معقولته وكذا للموجود المتعقل حق الا انه ليس يتمثل الحق يتمثل الموجود

الفصل الرابع

هل الخير متقدم بالاعتبار على الحق

يتخطى الى الرابع بان يقال : يظهر ان الخير متقدم بالاعتبار على الحق لان ماهو اعم متقدم بالاعتبار كما يتفهم من الطبعيات ك ١ م ٣ و ٤ والخير اعم من الحق لان الحق خير مما هي خير العقل . فاذا الخير متقدم بالاعتبار على الحق

٢ وايضاً ان الخير موجود في الخارج واما الحق ففي تأليف العقل وتقسيمه كما مر في ٢ . وما في الخارج متقدم على ما في العقل . فاذا الخير متقدم بالاعتبار على الحق

٣ وايضاً ان الحق نوع من الفضيلة كما في الحلقيات ك ٣ ب ٧ والفضيلة مندرجة تحت الخير لانها كيفية خيرة للعقل كما قال اوغسطينوس في ك ٦ ب ٧ من رده على

بولياتوس . فالخير اذا تقدم على الحق
 لكن يعارض ذلك ان ما في الأكثر متقدماً بالاعتبار . والحق يوجد في بعض
 اشياء ليس يوجد فيها الخير وذلك في الرياضيات . فالحق اذا تقدم على الخير
 والجواب ان يقال ان الخير والحق وإن ساقوا الموجود ذاتاً لكنهما متغايران اعتباراً
 وعلى هذا فالحق مطلقاً متقدماً بالاعتبار على الخير وهذا بين من وجهين أولاً من ان
 الحق اقرب نسبة الى الوجود الذي هو متقدم على الخير لان الحق ينظر الى الوجود
 مطلقاً ومن غير توسع اما اعتبار الخير فيحق الوجود من حيث هو كامل نوعاً من
 الكمال اذ انما هو مشتق بهذا الاعتبار وثانياً من ان المعرفة متقدمة بالطبع على
 الشهوة . فاذا لما كان الحق ينظر الى المعرفة والخير ينظر الى الشهوة كان الحق متقدماً
 بالاعتبار على الخير
 اذا اجيب على الاول بان الارادة والعقل متداخلان لان العقل يعقل الارادة
 والارادة تريد ان العقل يعقل . فاذا ما يرجع الى موضوع الارادة يندرج فيه
 ما يختص بالعقل وبالعكس . وعلى هذا فالخير في رتبة المشتبهات بمنزلة كلي والحق
 بمنزلة جزئي واما في رتبة المعقولات فالامر بالعكس . فاذا كون الحق خيراً ما انما
 يستلزم تقدم الخير في رتبة المشتبهات لا مطلقاً
 وعلى الثاني بانه انما يكون شي متقدماً بالاعتبار من حيث يحصل لولاً في العقل
 والعقل يتصور اولاً الموجود ثم انه يعقل الموجود ثم انه يشتهيه . فالتقدم اذا اعتبار
 الموجود ثم اعتبار الحق ثم اعتبار الخير وإن كان للخير وجود في الخارج
 وعلى الثالث بان الفضيلة التي تسمى حقاً او صدقاً ليست مطلق الحق بل هي حق
 ما يحسبه يظهر الانسان نفسه في اقواله وافعاله كما هو يقال حقية السيرة بالخصوص
 باعتبار ان الانسان يفي في سيرته بالفرض المسوق اليه من العقل الالهي كما مر ايضاً
 في ١ من ان الحق موجود في سائر الاشياء . ويقال حقية العدل باعتبار ان

الانسان يرى ما يجب لغيره بحسب نظام الشرائع وعلى هذا فلا يجب التخطي من هذه الحقيقتين الجزئية الى الحقيقة الكلية

الفصل الخامس

هل الله هو الحق

يخطئ الى الخامس بان يقال : يظهر ان الله ليس هو الحق لان الحق قائم في تأليف العقل ونقسيه . وليس في الله تأليف ونقسم . فاذا ليس هناك حق

٢ وايضاً ان الحق هو شبه المبدئ على ما قال اوغسطينوس في كتاب الدين الصريح ب ٣٦ والله ليس له شبه بمبدئ . فاذا ليس الحق في الله

٣ وايضاً كل ما يقال على الله فانه يقال عليه على انه العلة الاولى لجميع الاشياء كما ان وجوده هو علة كل وجود وخبرته هي علة كل خير فلو كان الحق موجوداً في الله لكان كل حق منه . وكون بعض يخطئ حق . فيلزم ان يكون ذلك من الله وهذا بين البطلان

لكن يعارض ذلك قوله في يوحنا ١٤ : ٦ « انا الطريق والحق والحياة »

والجواب ان يقال ان الحق يوجد في العقل من حيث يتصور الشيء كما هو وفي الخارج من حيث له وجود مطابق للعقل كما مر في ف ١ وهذا موجود في الله على غاية الكمال لان وجوده ليس مطابقاً لعقله فقط بل هو عين تعقله ايضاً . وتعقله مقدار علة لكل وجود آخر وكل عقل آخر هو عين وجوده وتعقله . فاذا يلزم ان ليس الحق موجوداً فيه فقط بل انه نفس الحق الاعظم والاوّل

اذاً اجب على الاول بان العقل الالهي وان لم يكن فيه تأليف ونقسم لكنه باذراكه البسيط يحكم على جميع الاشياء ويدرك جميع المركبات وعلى هذا فالحق موجود في عقله

وعلى الثاني بان الحق العقلي عندنا قائم بتطابقة عقلنا لمبدئه اي الخارج الذي منه

يستفيد المعرفة والحق الخارجي ايضاً قائم بمطابقة الخارج لمبدئه اي للعقل الالهي الا ان هذا لا يصح في الحقيقة على الحق الالهي اللهم الا ان يقال ذلك باعتبار تخصيص الحق بالابن الذي له مبدأ. اما اذا كان كلامنا على الحق باعتباره بحسب ذاته فلا يمكن تعقل ذلك ما لم تحل للوجه الى سالبه كما لو قيل الآب صادر عن نفسه لانه ليس صادراً عن غيره وكذا يصح ان يقال ان الحق الالهي هو شبه المبدأ من حيث ان وجوده تعالى غير مبين لعقله

وعلى الثالث بان اللاوجود والاعدام ليس لها حقيقة من انفسها بل في تصور العقل فقط. وكل تصور عقلي فهو من الله. فإذا كل ما في قولي: ان كون هذا يزني حق من الحق فهو من الله اما اذا أتت اذن كون هذا يزني هو من الله كان ذلك من قبيل مفالطة العرض

الفصل السادس

على الحق الذي بجميع الاشياء حقيقة واحدة فقط.

يُنْتَظَرُ الى السادس بان يقال: يظهر ان الحق الذي به جميع الاشياء حقيقة واحدة فقط. ففي اوغسطينوس في كتاب الثلاثين: اب ٨ «لنن شي، لعظم من العقل الالهي» والحق لعظم من العقل الالهي. والآن لكان مورد حكم العقل والحق ابن العقل يحكم على جميع الاشياء بحسب الحق لا بحسب نفسه. فإذا لم يكن يوجد حق غير الله.

٢ وايضاً قال انسلوس في كتاب الحق ب ١٤ ان نسبة الحق الى الامور الخلق كنسبة الزمان الى الزمانات. وزمان جميع الزمانات. واحدة فإذا الحق الذي به جميع الاشياء حقيقة واحدة.

لكن يعارض ذلك قوله في عز ١: «قلت الحقيقة من بني البشر»

والجواب ان يقال ان الحق الذي به جميع الاشياء حقيقة واحدة من وجه ومتمم

من وجهه وليان ذلك يجب ان يعلم انه متى قيل شي * بالتواطؤ على كثيرين فانه يحصل في كل فرد من افرادهم بحقيقته الخاصة كحصول الحيوان في كل نوع من انواع الحيوان ولما متى قيل شي * بالتشكيك على كثيرين فانما يحصل بحقيقته الخاصة في واحد منهم فقط ومنه يقال على البقية كما ان الصحيح يقال على الحيوان والبول والدواء مع ان الصحة ليست حاصلة الا في الحيوان فقط لكن من صحة الحيوان يقال الصحيح على الدواء من حيث هو مؤثر لها وعلى البول من حيث هو دال عليها على انه وان لم تكن الصحة حاصلة لا في الدواء ولا في البول الا ان في كليهما شيئاً به الدواء يؤثر الصحة والبول يدل عليها وقد مر في الفصل الاول ان حصول الحق في العقل اولي وحصوله في الخارج ثانوي باعتبار نسبة الخارج الى العقل الالهي . فاذا اذا كان كلامنا على الحق باعتبار حصوله في العقل بحقيقته الخاصة كان بهذا المعنى حقيقتاً كثيرة في عقول كثيرة مخلوقة وفي عقل واحد بعينه بحسب كثرة المذكرات وعلى هذا كتب الشارح على قوله « قلت الحقييات من بني البشر » ما نصه « كما انه من وجهة واحد للانسان يحصل في المرأة اشياء كثيرة كذلك من الحق الالهي الواحد يحصل خفيات كثيرة » اما اذا كان كلامنا على الحق باعتبار حصوله في الخارج فعلى هذا تكون جميع الاشياء حقة بالحق الواحد الاول الذي يشبهه كل منها بحسب موجوديته وهكذا ولئن كانت ماهيات الاشياء موزونها متكررة الا ان حقيقة العقل الالهي الذي بحسبه يقال لجميع الاشياء حقة هي واحدة اذا اجيب على الاول بان النفس لا تحكم على جميع الاشياء بحسب اي حق كان بل بحسب الحق الاول من حيث يحصل فيها بحسب المعلومات الاولى حصول الشيء في المرأة فلزم اذا ان الحق الاول اعظم من النفس ومع ذلك فان الحق المخلوق الحاصل في عقولنا ايضاً هو اعظم من النفس لا مطلقاً بل من وجهه من حيث انه كمال لها كما يصح ان يقال ايضاً بهذا الاعتبار ان العلم اعظم من النفس . غير ان

الصحيح انه ليس شي * قائم بنفسه اعظم من العقل الناطق الا الله
وعلى الثاني بان قول انسلموس صادق باعتبار ان الاشياء يصدق عليها انها حقيقة
بالنسبة الى العقل الالهي

الفصل السابع

هل الحق المخلوق سرمدى

يتخطى الى السابع بان يقال: يظهر ان الحق المخلوق سرمدى فقد قال
اوغسطينوس في الاختيار المطلق ك ٢ ب ٨ « ليس شي * اكثر سرمدية من حقيقة
الدائرة ومن كون اثنين وثلاثة خمسة » وحقيقة هذين مخلوقة . فاذا الحق المخلوق
سرمدى

٢ وايضاً كل ما يوجد دائماً فهو سرمدى . والكمليات موجودة في كل اين وان فهي
اذن سرمدية . فاذا الحق سرمدى لكونه في غاية الكلية

٣ وايضاً ما هو حق في الحاضر فقد كان دائماً حقيقاً انه سيوجد . وكما ان صدق القضية
في : حجر حاضراً مخلوق كذلك صدقها في امر مستقبل . فلذا بعض الحق المخلوق
سرمدى

٤ وايضاً كل ما ليس له اول ولا آخر فهو سرمدى . وصدق القضايا ليس له اول
ولا آخر لانه لو كان للصدق اول فاذا لم يكن موجوداً قبل كان عدم وجوده للصدق
صادقاً ولا شك انه كان صادقاً يصدق ما وهكذا يلزم ان الصدق كان موجوداً قبل
نفسه وكذا لوجب للصدق آخر يلزم وجوده بعد نفسه لانه سيكون عدم وجود
الصدق صادقاً . فالحق اذا سرمدى

٥ لكن يعارض ذلك ان الله وحده سرمدى كما حرقى مب ١٠ ف ٣
والجواب ان يقال ان صدق القضايا ليس هو غير الحق العقلي لان القضية لما
وجود عند العقل ووجود في اللفظ باعتبار وجودها عند العقل تكون صادقة بنفسها

وباعتبار وجودها في اللفظ يقال لها صادقة بحسب دلالتها على صدق في العقل
للاوجود صدق فيها على انها محل له كما ان البول يقال له صحيح لامن الصحة الموجودة
فيه بل من صحة الحيوان التي يدل عليها وكذا قد مر ايضاً في الفصل الاول ان الامور
الخارجية يقال لها حقة من الحق الموجود في العقل وعلى هذا فان لم يكن عقل سرمدياً
لم يكن حق سرمدياً الا انه لما كان العقل الالهي وحده سرمدياً كان الحق سرمدياً
فيه وحده ولا يلزم عن ذلك وجود شيء سرمدى غير الله لان حق العقل الالهي
هو عين الله كما مر بيانه في ف هـ

اذا اوجب على الاول بان حقيقة الدائرة وكون اثنين وثلاثة خمسة سرمديان في
العقل الالهي

وعلى الثاني بان كون شيء موجوداً في كل اين وان يحتل معنيين احدهما ان له
في نفسه ما يم به كل زمان وكل مكان كما يصدق على الله انه موجود في كل اين
وان والثاني انه ليس له في نفسه ما به يتحدد الى مكان او زمان كما يقال لله يومئذ لا اول
انها واحدة لا لان لها جنوزة واحدة كالألن الانسان واحد بين وحدة يهورته بل لعمروها
عن جميع الصور المعيزة وهذا المعنى يصدق على كل كلي انه موجود في كلين
وان من حيث ان الكليات تجردية يمكن ان يكون زمان في نفسه لكنه ليس يلزم من ذلك
انها سرمدية الا في العقل اذا كان يتم عقل سرمدى

وعلى الثالث بان ما هو موجود الآن انما كان مستقبل الوجود قبل وجوده لانه
كان ثابتاً في علته انه سيوجد فاذا ارتفعت العلة لم يكن مستقبل الوجود وما من علة
سرمدية الا العلة الاولى فقط فاذا ليس يلزم من ذلك ان ما هو موجود كان دائماً حقاً
انه سيوجد الا من حيث انه كان ثابتاً في العلة السرمدية انه سيوجد وهذه العلة هي
الله وحده

وعلى الرابع بانه لما لم يكن عقلاً سرمدياً لم يكن ايضاً بصدق القضايا المصروفة منا

سرمدياً بل قد ابتدأ في زمان ما وقبل وجوده لم يكن القول انه موجوداً صادقاً الا من جهة العقل الالهي الذي اتما الحق سرمدي فيه وحده لما الآن فالقول ان صدق تلك القضايا لم يكن موجوداً حينئذ صادق وليس ذلك صادقاً الا بالصدق الموجود الآن في عقلنا لا بصدق ما من جهة الخارج لتعلق هذا الصدق باللاموجود واللاموجود ليس له من نفسه ان يكون حقاً بل من العقل للتصوره فقط وعلى هذا فقولنا ان الصدق هو الحق لم يكن موجوداً لانه هو صادق من حيث اننا نتصور لوجوده متقدماً على وجوده

الفصل الثامن

هل الحق غير متغير

يُخطئ الى الثامن بأن يقال : يظهر ان الحق غير متغير فقد قال بوغسطينوس في كتاب الاختيار المطلق ٢ ب ١٢ « ليس الحق مساوياً للعقل والا لكان متغيراً كالعقل »

٢ وايضاً ما يبقى بعد كل تغير فهو غير متغير كما ان الهوى الاولى غير متولدة ولا فاسدة لبقائها بعد كل تولد وفساد . والحق يبقى بعد كل تغير لان القول بعد كل تغير ان الشيء موجود او غير موجود حق . فالحق اذاً غير متغير

٣ وايضاً لو كان صدق القضية متغيراً لتغير على الاخص بتغير الواقع وهو ليس بتغير بذلك لان الحق عند انسلموس ضرب من الاستقامة من حيث ان شيئاً يستمر ما هو حاصل في حقه في العقل الالهي . وقولنا سقراط جالس قضية استفادت من العقل الالهي ان تدل على ان سقراط جالس وهي تدل على ذلك وان لم يكن سقراط جالساً . فاذا صدق القضية لا يتغير بوجه من الوجوه

٤ وايضاً حيثما كانت العلة بعينها كان الملول ايضاً بعينه . وعلة صدق هذه القضايا الثلاث وهي : سقراط جالس : وسقراط سوف يجلس : شيء واحد بعينه فاذا صدقها شيء واحد بعينه . ولا بد ان تكون احداها صادقة فاذا صدق هذه

القضايا يبقى بدون تغير وكذلك صدق كل قضية اخرى
لكن يعارض ذلك قوله في مز ١: ٢٠ «قُلْتُ الحَقَاتِ مِنْ بَنِي الْبَشَرِ»
والجواب ان يقال انه قد مر في ف ١ ان الحق موجود حقيقة في العقل فقط اما
الخارج فاما يقال له حق من الحق الموجود في عقل ما وعلى هذا فتغير الحق يجب
اعتباره من جهة العقل القائم حقه بمطابقته للاشياء المتغيرة وهذه المطابقة يمكن
تغيرها على ضربين كما تتغير ايضا كل مشابهة بتغير احد طرفيها فهي اذا تغيرت ولا بتغير
الاعتقاد دون الواقع وثانيا بتغير الواقع دون الاعتقاد وفي كليهما يكون التغير من
الحق الى الباطل فاذا كان عقل يستحيل فيه تغير الاعتقاد او يستحيل خفاء شيء
على ادراكه كان الحق فيه غير متغير. والعقل الالهي كذلك كما يتضح مما مر في م
١٤ ف ١٠٣. فاذا حقه غير متغير. اما حق عقلنا فمتغير لا بمعنى انه محل للتغير بل
بمعنى ان عقلنا يتغير من الحق الى الباطل لانه بهذا المعنى يصح ان يقال ان المصور
متغيرة واما الاشياء الطبيعية فاما يقال انها حقة بالنظر الى العقل الالهي الذي ليس
متغيراً من وجه.

اذا اُجيب على الاول بان كلام اوغسطينوس انما هو على الحق الالهي
وعلى الثاني بان الحق والموجود متساويان فاذا كما ان الموجود لا يتولد ولا يذتر
بالذات بل بالعرض من حيث يذتر او يتولد هذا الموجود لو ذاك كما في الطبيعيات
ك ١ م ٢٦ كذلك يتغير الحق لعدم بقاء حق ما بل لعدم بقاء ذلك الحق الذي
كان قبل

وعلى الثالث بان القضية ليست صادقة بالمعنى الذي به يقال عن غيرها من
الاشياء الخارجة انها حقة فقط اي من حيث تستم ما تقر في حقها من العقل الالهي
بل يقال انها صادقة بوجه خاص من حيث تدل على الحق العقلي القائم بتطابق العقل
والخارج ومتى ارتفع هذا التطابق تغيرت حقيقة الاعتقاد فيتغير صدق القضية وعلى

هذا فنقولنا: سقراط جالس: قضية مادية في حال جلوسه بصدق الخارج من حيث هي لفظ حائل وبصدق الدلالة من حيث انها دالة على اعتقاد حق اما في حال قيام سقراط فيبقى الصدق الاول لكنه يتغير الثاني

وعلى الرابع بان جلوس سقراط الذي هو سبب صدق قولنا: سقراط جالس: ليس له حال واحدة بعينها حال جلوس سقراط وبعد جلوسه وقبل جلوسه ولذا كان الصدق المسبب عنه مختلفاً في حاله وفي دلالة القضايا عليه في الحال والماضي والاستقبال. فإذا ليس يلزم من صدق احدى هذه القضايا الثلاث بقاء الحق بعينه غير متغير



المبحث السابع عشر

في الباطل والكذب - وفيه اربعة فصول

ثم يبحث في الباطل والكذب والبحث في ذلك يدور على أربع مسائل - ١ هل يوجد الباطل في الخارج - ٢ هل يوجد في النفس - ٣ هل يوجد في العقل - ٤ في تقابل الحق والباطل

الفصل الاول

هل يوجد الباطل في الخارج

يُخطئ الى الاول بان يقال: يتغير ان الباطل ليس له وجود في الخارج فقد قال لونغينيوس في كتاب النجاة ٢٨ «اذا كان الحق ما هو موجود يتج ولا معارض ان الباطل ليس موجوداً في شي»

٢ وايضاً ان الباطل يقال (في اللاتينية) من Fallere (اي خدع) والاشياء الخارجة لا تخدع كما في لونغينيوس في كتاب الدين الصحيح ب ٣٣ لانها لا تظهر غير صورتها. فلذا الباطل ليس له وجود في الخارج

٣ وايضاً ان الحق يقال في الخارج بالقياس الى العقل الالهي كما مر في مب ١٦
ف ١ وكل شيء من حيث هو موجود يشبه الله فاذا كل شيء حق فهو خال عن
البطل وعلى هذا فليس شيء باطلاً

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في كتاب الدين الصحيح ب ٣٤ «كل
جسم فهو جسم حق ووحدة باطلة لانه يشبه الوحدة وليس بوحدة». وكل شيء
يشبه الوحدة الالهية ويخلو عنها. فالباطل لئلا موجود في جميع الاشياء

والجواب ان يقال لما كان الحق والباطل متقابلين وكل متقابلين فانهما يكونان في
شيء واحد بعينه وجب ان يحث اولاً عن الباطل حيثما يوجد الحق اولاً اي في العقل
على انه ليس في الخارج لاحق ولا باطل الا بالقياس الى العقل. ولما كان كل شيء
يسمى مطلقاً باعتبار ما يلائمه بالذات واما باعتبار ما يلائمه بالعرض فلا يسمى الا من
وجه فانه يجوز ان يقال للخارج باطل مطلقاً بالقياس الى العقل الذي يتعلق به

ويقاس اليه بالذات واما بالنسبة الى عقل آخر مما يقاس اليه بالعرض فلا يجوز ان يقال
له باطل الا من وجه. والاشياء الطبيعية تتعلق بالعقل الالهي كما ان الاشياء الصناعية
تتعلق بالعقل الانساني فالصناعات اذا يقال لها باطلة مطلقاً وبالذات من حيث
تخلو عن صورة الصناعة فيقال ان صانعاً يعمل عملاً باطلاً متى كان خالياً عن فعل
الصناعة. وعلى هذا فالاشياء المتعلقة بالله يتمتع وجود البطل فيها بالنسبة الى العقل

الالهي لان كل ما يحدث في الاشياء فانه يصدر بحسب ترتيب العقل الالهي وقد
يستثنى من ذلك الفواعل المختارة التي تقدر ان تخرج عن ترتيب العقل الالهي مما
به يقوم شر الذنب وبهذا الاعتبار تسمى الخطايا في الكتاب المقدس باطلاً وكذباً
كقوله في مز ٣٠: ٤ «لماذا تحبون الباطل وتبتغون الكذب» كما ان العمل المبرور

يسمى بمقابلة ذلك حق الحياة لجر يانه على حسب ترتيب العقل الالهي كقوله في يو
٣: ٢١ «فاما الذي يعمل الحق فانه يقبل الى النور» واما بالنسبة الى عقلاً الذي

نقاس الى الاشياء الطبيعية بالعرض فيمكن ان يقال لها باطلة لا مطلقاً بل من وجه
وذلك على ضربين احدهما باعتبار الدلول بحيث يقال باطل لا يدل عليه او يستحضر
بقول كاذب او بعقل كاذب وبحسب هذا الضرب يصح اطلاق الباطل على كل
شيء باعتبار ما ليس فيه كما لو قلنا ان القطر منطبق كما قال الفيلسوف في
الاهليات ك ٥ م ٣٤ وكقول اوغسطينوس في كتاب المناجاة ٢ ب ١٠ «التراجيدي
الحق هكتور كاذب» كما انه يمكن ذلك يصح ان يقال لكل شيء حق باعتبار ما
يلائمه . والثاني بطريق العلة وبهذا الاعتبار يقال باطل لما من شأنه ان يحصل على
الرأي الباطل فيه . ولما كان من طبعنا ان نحكم على الاشياء بظواهرها بسبب ان
معرفةنا حاصلة عن الحس الذي يتعلق أولاً بالذات والعوارض الخارجية كان ما يشبه
في العوارض الخارجية شيئاً آخر يقال له باطل بحسب ذلك الشيء الآخر كما ان
المرارة عسل باطل والقصدير فضة باطلة وعلى هذا قال اوغسطينوس في كتاب
المناجاة ٢ ب ٦ «لما نقول باطل لما نراه مشابهاً للحق» وقال الفيلسوف في الاهليات
ك ٥ م ٣٤ «يقال باطل لكل ما من شأنه ان يظهر انه على حال ليس عليها او انه ما
ليس اياه» وبحسب هذه الطريقة ايضاً يقال انسان كاذب من حيث هو مبال الى
الآراء الباطلة او الاقوال الكاذبة لا من حيث يقتدر على اختراع ذلك والآتيل
ايضاً للحكام والعلماء كاذبون كما نبه عليه الفيلسوف في الاهليات ك ه
اذا اجيب على الاول بان الخارج بالنسبة الى العقل يقال له حق بحسب ما هو
موجود وباطل بحسب ما ليس موجوداً ولذا كان التراجيدي الحق هكتوراً كاذباً
كما في كتاب المناجاة ٢ فاذا كما يوجد في الاشياء الموجودة شيء من الوجود
كذلك يوجد فيها شيء من اعتبار البطلان
وعلى الثاني بان الاشياء الخارجة لا تتحدع بالذات بل بالعرض لانها تقع مجازاً
للطلان بمشايبتها لما ليست اياه

وعلى الثالث بأنه لا يقال للأشياء الخارجة باطلة بالنسبة الى العقل الالهي بما يستلزم كونها باطلة مطلقاً بل بالنسبة الى عقولنا مما يستلزم كونها باطلة من وجه.

وعلى الرابع المورد في المعارضة بأن الناقص من الشبه او التشيل لا يحدّث حقيقة البطلان الا من حيث يفسح مجالاً للاعتقاد الباطل وعليه فليس يقال للشيء باطل حينما توجد المشابهة بل حينما توجد تلك المشابهة التي من شأنها ان تحمل على الاعتقاد الباطل لا في كل واحد بل في الاكثرين

الفصل الثاني

هل يوجد الباطل في الحس

يُخطئ الى الثاني بان يقال : يظهر ان ليس في الحس باطلٌ فقد قال اوغسطينوس في كتاب الدين الصحيح ب ٣٣ « اذا كانت جميع حواس الجسد تفيد كما لتأثر فلا ادري ماذا يجب ان نتقاضاها فوق ذلك » وهكذا يظهر اننا لا نتحدّث من الحواس . فاذا ليس في الحس باطلٌ

٢ وايضاً قال الفيلسوف في الالميات ك ٢٤م « ان الباطل غير خاص بالحس بل بالخيال »

٣ وايضاً ان الحق والباطل لا وجود لهما في غير المركبات بل في المركبات فقط والتأليف والتقسيم ليسا من شأن الحس . فاذا ليس في الحس باطلٌ لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في كتاب الناجاة ٢ ب ٦ « يظهر ان جميع الحواس تتحدّثنا بالشبه الفرار »

والجواب ان يقال لا يجب اعتبار وجود الباطل في الحس الاعلى قياس وجود الحق فيه والحق ليس يوجد في الحس بمعنى ان الحس يدرك الحق بل من حيث يدرك المحسوسات ادراكاً حقيقياً كما مر في مب ١٦ ف ٢ وهذا يعرض من طريق انه يدرك الاشياء كما هي . فاذا انما يعرض وجود الباطل في الحس من طريق انه يدرك الاشياء او

يحكم عليها بخلاف ما هي والحس انما يدرك الاشياء من حيث يحصل فيه شبهها وشبه
شيء يحصل في الحس على ثلاثة اضرب احدهما اولاً وبالذات كحصول شبه الالوان
وغيرها من المحسوسات الخاصة في البصر والثاني بالذات لكن لا اولاً كحصول شبه الشكل
او الحجم او غير ذلك من المحسوسات المشتركة في البصر والثالث لا اولاً ولا بالذات
بل بالعرض كحصول شبه الانسان في البصر لا من حيث هو انسان بل من حيث
عرض لهذا اللون ان يكون النباتاً ولذا فالحس ليس يدرك المحسوسات الخاصة ادراكاً
باطلاً الا بالعرض وفي الاقلين وذلك متى كانت الآلة بسبب اعتلالها لا تقبل الصورة
المحسوسة على ما ينبغي كما ان سائر المنفعلات اذا كانت معتلة تقبل اثر الفواعل
قبولاً ناقصاً ولذا يبعد المرضى الحلو مر اسبب فساد في اللسان . اما المحسوسات المشتركة
والتي هي محسوسات بالعرض فقد يحكم عليها الحس الصحيح ايضاً حكماً باطلاً لان
الحس لا يتعلق بها قصداً بل عرضاً او تبعاً من حيث يتعلق بغيرها
اذا اجيب على الاول بان تأثر الحس هو نفس شعوره فاذا من حيث ان
الحواس تقيد كما تتأثر يلزم اننا لا نخضع في حكمنا الذي به نحكم اننا نشعر بشيء واما
من حيث ان الحس يتأثر ببعض الاحيان بشيء على خلاف ما هو قيازم انه يفيدنا
بعض الاحيان بشيء على خلاف ما هو من ذلك نخضع بالحس بالنظر الى الشيء
لا بالنظر الى الشعور
وعلى الثاني بانه انما يقال ان الباطل غير خاص بالحس لعدم انخدائه في موضوعه
الخاص ولذا يقال في ترجمة اخرى اوضح ان الحس ليس كاذباً بالنسبة الى المحسوس
الخاص . واما الخيال فلما ينسب اليه الكذب لاستحضاره شبه شيء غائب ايضاً ولذا
فمتى نظرناظر الى شبه شيء على انه نفس ذلك الشيء حصل الكذب بهذا التصور
ولهذا ايضاً قال الفيلسوف في الالميات ك ه م ٣ ان الظلال والتماثيل والاحلام
يقال لها باطلة من حيث تتلوغ عما هي بمثابة له

وعلى الثالث بان ذلك البرهان يتجه على عدم وجود الباطل في الحس على انه مدرك للحق والباطل

الفصل الثالث

هل يوجد الباطل في العقل

يُتخطى الى الثالث بان يقال : يظهر ان الباطل ليس يوجد في العقل فقد قال أوغسطينوس في ٨٣ م ٣٢ « كل من يتخددع فانه ليس بعقل ما يتخددع فيه » ويقال ان الباطل موجود في معرفة ما باعتبار اخذاعنا بها . فاذا ليس في العقل باطل ٢ وايضاً قال الفيلسوف في كتاب النفس ١٣ م ٥ « ان العقل مستقيم دائماً » . فاذا ليس في العقل باطل ..

لكن بمارض ذلك قول الفيلسوف في كتاب النفس ٣ م ٢١ و ٢٢ « حيثما يوجد التأليف العقلي فهناك يوجد الحق والباطل » والتأليف العقلي يوجد في العقل فاذا الحق والباطل يوجدان في العقل

والجواب ان يقال كما ان الشيء يحصل له الوجود بصورته الخاصة . كذلك القوة المدركة يحصل لها الادراك بشبه الشيء المدرك . فاذا كما ان الشيء الطبيعي لا يتخلو عن الوجود الذي من شأنه ان يكون له بحسب صورته لكنه يجوز ان يتخلو عن بعض العوارض او اللواحق يتخلو الانسان عن كونه ذارجلين لاعت كونه انساناً كذلك القوة المدركة لا تتخلو في الادراك عما شبه صورته لكنه يجوز ان تتخلو عن شيء من لواحقه او عوارضه كما مر في الفصل السابق من ان حاسة البصر لا تتخددع في المحسوس الخاص بل في المحسوسات المشتركة التي هي لواحق له وفي المحسوسات بالعرض . وكما ان صورة الحس الحاصلة له قصداً هي شبه المحسوسات الخاصة كذلك صورة العقل هي شبه ماهية الشيء . فالعقل اذا ليس يتخددع في تعقل الماهية كما ان الحس ليس يتخددع في ادراك المحسوسات الخاصة لكنه قد يتخددع في

التأليف أو التقسيم بأقسامه للشيء الذي يعقل ماهيته ما لا يلحقه أو ما يقابله لأن
العقل في حكمه على مثل ذلك كالحس في حكمه على المحسوسات المشتركة أو
المحسوسات بالعرض ولكن مع رعاية ذلك الفرق الذي أسلفناه في الحق في مب ١٦ ف
٢ وهو أن الباطل يمكن وجوده في العقل لا بمعنى أن ادراك العقل باطلٌ فقط بل
بمعنى أن العقل يدرك الباطل كما يدرك الحق أيضاً أما الحس فلا يوجد الباطل فيه
على أنه مدركٌ منه كما مر في الفصل السابق. لكن لما كان بطلان العقل انما يوجد
بالذات في تأليف العقل فقط يجوز وجوده بالعرض أيضاً في فعل العقل الذي به
يدرك الماهية من حيث يحاطه تأليف العقل وهذا يمكن أن يكون على نحوين أولاً
بإثبات العقل حدثي لا آخر كما إذا أثبت حد المناثرة للإنسان فيكون حدثي
باطلاً بالنظر إلى آخر وثانياً بتأليفه بين أجزاءه حتى يمنع اتلافها معاً فإن الحد على
هذا الوجه ليس باطلاً بالنظر إلى شيء ما فقط بل في نفسه أيضاً كما أنه لو وضع
هذا الحد وهو: حيوان ناطق ذو أربع: كان مبطلاً فيه لابطاله في تأليفه بقوله:
بعض الحيوان الناطق ذوات أربع: ولنا في العقل في ادراك الماهيات البسيطة لا يمكن
أن يكون مبطلاً بل إما يكون محققاً أو لا يعقل شيئاً البتة

إذاً اجيب على الأول بأنه لما كانت ماهية الشيء هي الموضوع الخاص للعقل
فإنما يقال في الحقيقة أننا نعقل شيئاً متى رددناه إلى الماهية تحكنا عليه كما يجري في
الاقيسة البرهانية المنزهة عن البطلان وهذا معنى قول أوغسطينوس: كل من يتخدد
فانه ليس يعقل ما يتخدد فيه: لأنه ليس يتخدد أحد في فعل من أفعال العقل
وعلى الثاني بأن العقل مستقيم دائماً بالنسبة إلى المبادئ التي لا يتخدد فيها
نفس السبب الذي لأجله لا يتخدد في الماهية لأن المبادئ البتة بنفسها هي التي
يلزم من معرفة حدودها معرفتها في الحال من طريق أن المحمول يؤخذ في حد
الموضوع

الفصل الرابع

هل الحق والباطل متضادان

يُخطئ إلى الرابع بأن يقال : يظهر أن الحق والباطل ليسا متضادين لأنهما متقابلان نقابل ما هو موجود وما ليس موجوداً لأن الحق هو ما هو موجود كما قال أوغسطينوس في كتاب المناجاة ٢ ب ٥ وما هو موجود وما ليس موجوداً ليسا متقابلين على طريق المضادة . فإذا ليس الحق والباطل متضادين

٢ وايضا ان احد المتضادين ليس يوجد في الآخر . والباطل يوجد في الحق فقد قال أوغسطينوس في كتاب المناجاة ٢ ب ١٠ « لو لم يكن التراجيدي تراجيدياً حقاً لما كان مكتوباً كاذباً » . فإذا ليس الحق والباطل متضادين

٣ وايضاً ليس في الله تضاد إذ ليس شيء يضاد الجوهر الإلهي كما قال أوغسطينوس في كتاب مدينته الله ١٢ ب ٢ . والباطل مقابل لله لأن الوثن يسى في الكتاب كذباً لقول إبراهيم في ٨ : « تسكوا بالكذب » أي بالاثثن على ما فسرهُ الشارح . فإذا ليس الحق والباطل متضادين

لكن يعارض ذلك قول الفيلسوف في كتاب العبارة ٢ ب ٢٧ حيث جعل الرأي الباطل مضاداً للرأي الحق

والجواب أن يقال أن الحق والباطل متقابلان على طريق المضادة لا على طريق الإيجاب والسلب كما قال بعض وليان ذلك يجب أن يعلم أن السلب لا يثبت شيئاً ولا يعين لنفسه محلاً ولذا يجوز أن يقال على الموجود وعلى اللا موجود كالأبصار والألاجالس فاما العدم فانه ليس يثبت شيئاً لكنه يعين لنفسه محلاً لانه سلب في المحل كما في الالهيات ك ٤ م ٤١ وك ٥ م ٤٧ فان الاعى لا يقال إلا لما من شأنه أن يبصر . اما المضادة فانه يثبت شيئاً ويعين محلاً فان الأسود نوع للون . والباطل يثبت شيئاً لأن الباطل لا يحصل من طريق انه يقال أو يرى أن ما هو معدوم موجود

وان ما هو موجود معلوم كما قال الفيلسوف في الالهييات ك ٢٤ م ٢٧ لانه كما ان الحق يثبت للشيء تصوراً مساوياً كذلك الباطل يثبت للشيء تصوراً غير مساوياً ومن ذلك يتضح ان الحق والباطل متضادان

اذا اجيب على الاول بان ما هو موجود في الخارج فهو الحق الخارجي وما هو موجود في تصور الذهن فهو الحق العقلي الذي هو الحق الاول. فالباطل اذا ما ليس موجوداً سيفي تصور الذهن. وتصور الوجود واللا وجود متضاد كما اثبت الفيلسوف في كتاب العبارة ٢٢ لقولنا الخير ليس خيراً مضاداً لقولنا الخير خيراً وعلى الثاني بان الباطل ليس يقوم في الحق المضاد له كما ان الشر ليس يقوم في الخير المضاد له بل في الخير القابل له ولما يمرض ذلك في كليهما لان الحق والخير مضادان للباطل والشر ومساوئان للموجود. فاذا كما ان كل عدم يقوم في محلي هو موجود كذلك كل شر يقوم في خير ما ياطل يقوم في حق ما

وعلى الثالث بانه لما كانت المتضادات والمتقابلات على سبيل الملكة والعدم من شأنها ان تكون في شيء واحد بعينه فاذا اعتبر الله في نفسه فليس شيء مضاداً له لا باعتبار خيريته ولا باعتبار حقيقته لامتناع وجود شيء من الباطل في عقله الا انه يمكن وجود مضاد له في تصورنا لان الاعتقاد الباطل في حقه تعالى يضاد الاعتقاد الحق وبهذا الاعتبار تسمى الاوقات بالفرود المقابل للحقية الالهية من حيث ان الاعتقاد الباطل في حق الاوقات مضاد للاعتقاد الحق في وحدانية الله

المبحث الثامن عشر

في حياة الله - وفيه اربعة فصول

لما كان العقل من شأن الاحياء فبعد النظر في علم الله وعقله يجب النظر في حياته

والبحث في ذلك يدور على أربع مسائل — ١ أي الأشياء من شأنها ان تكون حية — ٢ في ان الحيوة ما هي — ٣ هل الحيوة ملائمة لله — ٤ هل جميع الاشياء حيوة في الله

الفصل الأول

هل من شأن جميع الاشياء الطبيعية ان تكون حية

يُنْتَخِطُ الى الاول بان يقال : يظهر ان من شأن جميع الاشياء الطبيعية ان تكون حية فقد قال الفيلسوف في الطبيعيات ك ٨ م ١ « ان الحركة حيوة ما لجميع الموجودات الطبيعية » وجميع الاشياء الطبيعية مشتركة في الحركة فهي اذاً مشتركة في الحيوة

٢ وايضاً ان النبات يتصف بالحيوة من حيث يشتمل في نفسه على مبدأ حركة الزيادة والانتقال . والحركة للمكانية هي اكل واسبق بحسب الطبيعة من حركة الزيادة والانتقال كما اثبتته الفيلسوف في الطبيعيات ك ٨ م ٥٧٥٥ هـ فاذا لما كانت جميع الاجسام الطبيعية مشتملة في انفسها على مبدأ ما للحركة المكانية يظهر ان جميع الاجسام الطبيعية حية

٣ وايضاً ان اقل الاجسام الطبيعية كالأهي العناصر . وهي تتصف بالحيوة لانه يقال . مياه حية . فلأن تكون سائر الاجسام الطبيعية حية أولى بكثير

لكن يعارض ذلك قول ديونيسيوس في الاسماء الالهية ب ٦ « ان النبات حي » بحسب المعنى الاخير للحيوة » ويمكن ان يفهم من ذلك ان النبات في آخر درجة من درجات الحيوة والاجسام الجامدة ادنى من النبات . فاذا ليس من شأنها ان تكون حية والجواب ان يقال انه من الاشياء التي تحيا حيوة ظاهرة يمكن معرفة اي الاشياء من شأنها ان تكون حية وأياً لا . والحيوة الظاهرة انما تلائم الحيوانات فقد قال الفيلسوف في كتاب النبات ب ١ « ان الحيوة ظاهرة في الحيوانات » فاذا انما يجب تمييز الاحياء من غير الاحياء بحسب ما يقال به للحيوانات انها حية وهو ما فيه تظهر الحيوة أولاً

وتبقى آخرًا ولما نقول الحيوان انه يحيا أولاً متى ابتدأ ان يتحرك من نفسه ولا تنزل تحرك
له بالحياة ما ظهرت فيه تلك الحركة ومتى لم يكن له حركة من نفسه بل انما يتحرك
من غيره فقط يقال له ميت بسبب نقصان الحياة وبذلك ينفع ان الحى في الحقيقة
ما يحرك نفسه نوعاً من الحركة سواء أخذت الحركة بالحصركا يقال حركة لفعل
شيء ناقص اى موجود بالقوة او بالفساحة كما يقال ايضاً حركة لفعل شيء كامل
بحسب ما يقال للتفعل والشعور تحرك كما في النفس ك ٣ م ٢٨ وهكذا فالاشياء التي
تتحرك حركة ما او تفعل فعلاً ما من انفسها يقال لها حية ولما الاشياء التي ليس لها
بطاعها ان تتحرك حركة ما او تفعل فعلاً ما من انفسها فلا يجوز ان يقال لها حية
الا على سبيل التشبيه

اذا اوجب على الاول بان ما أُريد من كلام الفيلسوف يحتل ان يكون المراد به الحركة
الاولى اى حركة الاجرام السماوية او الحركة بالعموم وعلى كليهما فالما يقال للحركة
انها كجوة للاجرام الطبيعية تشبيهاً لا حقيقة لان حركة السماء هي في عالم الطبايع
الجسمانية كحركة القلب في الحيوان التي بها تحفظ الحياة . وكذا ايضاً كل حركة
طبيعية فهي بالنظر الى الموجودات الطبيعية كشبه ما للفعل الحيوي وعلى هذا فلو
كان العالم الجسماني كله حيواناً واحداً بحيث يكون متحركاً عن محرك داخل كما
قال بعض للزم كون الحركة حياة لجميع الاجسام الطبيعية

وعلى الثاني بان المتحرك ليس يلائم الاجسام الثقيلة والخفيفة الا بحسب كونها
مفارقة لحالها الطبيعية كما اذا كانت مفارقة لحيزها الخاص لانها متى كانت في حيزها
الخاص والطبيعي تسكن . اما النبات وسائر الاشياء الحية فتحرك بحركة حيوية بحسب
كونها في حالها الطبيعية لا بقربها اليها او بعدها عنها بل هي ببعدها عن هذه الحركة
تبعد عن حالها الطبيعية وايضاً فان الاجسام الثقيلة والخفيفة تتحرك من محرك خارج
اما مولد يفيد الصورة او مزيل لما يمنع كما في الطبيعيات ك ٨ م ١٢ وهكذا فهي لا

تحرك انفسها كالاجسام الحية

وعلى الثاني بانه يقال للياه حية اذا كانت ذات جري متصل لان المياه الراكدة التي ليست متصلة بمصدر جار جرياً متصلاً يقال لها ميتة كياه الجياض والبحيرات وهذا يقال على سبيل التشبيه لانها من حيث ترى كأنها تتحرك نفسها يحصل لها شبه الحيوة لكنها ليس لها حقيقة الحيوة لعدم حصولها على هذه الحركة من انفسها بل من العلة المولدة لها كما يعرض في حركة غيرها من الاجسام الثقيلة والخفيفة

الفصل الثاني

هل الحيوة فعل ما

يُخفى الى الثاني بان يقال: يظهر ان الحيوة فعل ما لان شيئاً ليس يُقسم الآلى ما بجانسه . والحيوة تقسم الى بعض الافعال كما يتضح من الفيلسوف في النفس ك ٢ م ١٣ حيث قسم الحيوة الى اربعة اقسام الاغذاء والشعور والتحرك بحسب المكان والتعقل . فالحيوة اذا فعل ما

٢ وايضاً ان الحيوة العملية يقال انها مغايرة للحيوة النظرية والنظريون لا يبحثون عن المبلين الابعض الافعال فالحيوة اذا فعل ما

٣ وايضاً ان معرفة الله فعل ما وهذه هي الحيوة كما يتضح من قول بو ١٧: ٣ « هذه هي الحيوة الابدية ان يعرفوك انت الاله الحق وحده » فالحيوة اذا فعل ما

لكن يعارض ذلك قول الفيلسوف في النفس ك ٢ م ٣٧ « الحيوة في الاجياء عين الوجود »

والجواب ان يقال ان عقلنا الذي انما ندرك خاصية ماهية الشيء على انها موضوعه الخاص يستفيد من الحس الذي موضوعاته الخاصة هي العوارض الخارجة كما يتضح من البحث الآنف ٣ وهذا هو السبب في اتنا من الظواهر الخارجة في شيىء متصل الى ادراك ماهيته ولما كنا انما نسمي شيئاً على حسب ما ندركه كما يتضح مما مر في مب ١٣

ف ١ كانت الاسماء توضع في الاغلب من الخواص الخارجة للدلالة على مهابيات الاشياء ومن ثم كانت هذه الاسماء تارة تدل حقيقة على ماهيات الاشياء الموضوعة بالاصالة للدلالة عليها وتارة تدل مجازاً على الخواص الموضوعة منها كما يضع ان اسم الجسم موضوع للدلالة على جنس من الجوهر من كونه ذا ابعاد ثلاثة ولذا فقد يوثق في بعض الاحيان باسم الجسم للدلالة على الابعاد الثلاثة من حيث يعتبر الجسم نوعاً لكم فكذا اذا يجب ان يقال في الحياة ايضاً لان اسم الحياة مأخوذة من بعض ظواهر الشيء الخارجة وهو تحريكه نفسه لكنه ليس موضوعاً للدلالة على ذلك بل للدلالة على الجوهر الذي يلائمه بحسب طبعه ان يحرك نفسه او يفعل فعلاً ما من نفسه وعلى هذا فليس ان يحيا سوى ان يوجد في هذه الطبيعة والحياة تدل على ذلك لكن بالمواطاة كما ان الركض يدل على ان يركض بالمواطاة فالحياة ايضاً ليس بمملاً عرضياً بل جوهرياً ومع ذلك فقد تطلق الحياة في بعض الاحيان مجازاً على افعال الحياة المأخوذة منها اسم الحياة كقول الفيلسوف في الخلقيات ك ٩ ب ٩ «ان الحياة بالاصالة هي الشعور او التعقل»

اذا اجيب على الاول بان الفيلسوف قد اراد هناك بالحياة فعل الحياة او يقال بالاولى ان الشعور والتعقل ونحوهما تطلق تارة على بعض الافعال وتارة على نفس وجود القواصل لتلك الافعال ففي الخلقيات ك ٩ «ان الحياة هي الشعور والتعقل» اي الحصول على طبيعة حساسة وعاقلة وبهذا الاعتبار قسم الفيلسوف الحياة الى تلك الاقسام الاربعة لان اجناس الاحياء في هذه الاكوان السافلة اربعة منها ما من طبعه الاعتدال وما يلحقه من النمو وتزويد فقط . ومنها ما من طبعه ذلك مع الشعور ايضاً كما هو واضح في الحيوانات الغير المتحركة كالاصناف . ومنها ما من طبعه فوق ذلك تحريك نفسه بحسب المكان كالحيوانات الكاملة مثل ذوات الاربع والطيور ونحوها . ومنها ما من طبعه فوق ذلك التعقل كالاناسي

وعلى الثاني بانه يقال افعال الحياة للافعال التي مبادئها في نفس الفواعل بحيث تبحث انفسها على هذه الافعال وقد يعرض لبعض الافعال ان يكون لها في الناس لامبادئ طبيعية فقط كالقوى الطبيعية بل اشياء زائدة على ذلك ايضاً كالملكات التي تميل بهم الى بعض اجناس من الافعال بما يشبه ان يكون ميلاً طبيعياً وتجمل ان تكون تلك الافعال لذيدة. ومن ذلك يقال على نحو من انحاء التشبيه ان ذلك الفعل الذي يلذ به الانسان ويميل اليه ويدأب عليه ويوجه اليه حياته يقال له حياة الانسان ومن ثم يقال لبعض انهم ذوو حياة شهوانية وبعض انهم ذوو حياة محمودة وبهذا الوجه تمتاز الحياة النظرية عن العملية وبه ايضاً يقال لمعرفة الله انها الحياة الابدية. وبذلك ينفع الجواب على الثالث

الفصل الثالث

هل الحياة ملائمة لله

يُخطئ الى ان الثالث بان يقال: يظهر ان الحياة ليست ملائمة لله لانه يقال لبعض الاشياء انها حية من حيث انها تحرك انفسها كما مر في الفصل السالف. والله ليس يلائمه ان يتحرك. فاذا ليس يلائمه ان يكون حياً وايضاً كل ما يحيا فيجب ان يكون فيه مبدأ للحياة ولذا قيل في كتاب النفس ٣١ م ان النفس هي «علة الجسم الحي ومبدؤه» والله ليس له مبدأ. فاذا ليس يلائمه ان يكون حياً

٣ وايضاً ان مبدأ الحياة في الاحياء التي عندنا هو النفس النامية التي ليس لها وجود الآ في الجسمانيات. فاذا ليس يلائم غير الجسمانيات ان تكون حية

لكن يعارض ذلك قوله في من ٨٣: ٢ «يرغم قلبي وجسمي للاله الحي»

والجواب ان يقل ان الحياة موجودة في الله بنهاية معناها الحقيقي وليبان ذلك يجب اعتبار انه لما كان يقال لبعض الالحية انها حية من حيث انها تفعل من انفسها وليس

كانها حركة من غيرها فكما كن هذا الامر اكل ملامة لشيء كانت الحياة فيه
 اكل . على ان في الحركات والتحركات ثلاثة امور مترتبة لان الغاية تحرك الفاعل
 أولاً والفاعل الاصيل ما يفعل بصورته وهو قد يفعل احياناً بالآلة لا تفعل بقوة صورتها
 بل بقوة الفاعل الاصيل وهي انما شأنها اجراء الفعل فقط . فاذا من الاشياء ما يحرك
 نفسه من غير نظير الى الصورة او الغاية المركوزة فيه من الطبيعة بل بالنظر الى
 اجراء الحركة فقط اما الصورة التي بها يفعل والغاية التي لاجلها يفعل فمعيشتان له من
 الطبيعة وهذا كالنبات الذي يحرك نفسه بحسب الصورة المركوزة فيه من الطبيعة
 من غير ما نظير الا الى اجراء الحركة بحسب الازدياد والانتقاص ومنها ما يحرك نفسه
 ليس بالنظر الى اجراء الفعل فقط بل بالنظر الى الصورة التي هي مبدأ الحركة
 والتي يكتسبها بنفسه وهذا كالحيوث التي مبدأ حركتها هي الصورة التي ليست
 مركوزة فيها من الطبيعة بل مكتسبة بالحس ولذا فكما كن لما حس اكل مكانت
 تحرك نفسها على وجه اكل لان ما ليس له الاحاسة ليس فقط فهو يحرك نفسه
 بحركة الانبساط والانقباض فقط كالأصناف التي تفوق قليلاً حركة النبات .
 اما ما له قوة حسية كاملة ليس على ادراك ما يلاصقه ويماسه فقط بل على ادراك ما
 هو بعيد عنه ايضاً فانه يحرك نفسه الى بعيد بحركة تدريجية . غير ان هذه الحيوانات
 وان استفادت بالحس الصورة التي هي مبدأ الحركة لكنها لاتعين لذاتها بانفسها غاية
 فعلها او حركتها بل ان هذه الغاية مركوزة فيها من الطبع الذي يفرزته تحرك الى فعل
 شيء بالصورة المدركة بالحس ولذا كان فوق هذه الحيوانات ما يحرك نفسه مع
 النظر ايضاً الى الغاية التي يعينها لنفسه وهذا لا يتم الا بالعقل الذي من شأنه ان
 يعرف المطابقة بين الغاية والمغنى ويسوق احدهما الى الآخر من ثم كانت حيوة
 الموجودات الناطقة اكل وجهاً لانها اكل تحريكاً لانفسها ودليل ذلك ان في انسان
 واحد بعينه تحرك القوة العقلية القوى الحسية والقوى الحسية تحرك بامرها الآلات

التي تجري الحركة كما نشاهد ايضاً في الصناعات ان صناعة ركوب البحري الملاحة تأمر صناعة بناء السفينة وهذه تأمر صناعة الاجراء فقط في إعداد المادة على ان عقلنا وان حرك نفسه نحو بعض الاشياء الا ان منها ما هو معين له من الطبيعة كالمبادئ الأولى التي يمنع تغيره بالنسبة اليها والغاية القصوى التي يمنع عدم ارادتها لها . فإذا وإن كان يحرك نفسه بالنظر الى بعض الاشياء لكنه بالنظر الى بعض آخر يجب ان يحرك من غيره . فإذا ما كان طبعه نفس تعقله وليس ما هو مطبوع عليه معيناً له من غيره فهذا هو البالغ الدرجة العليا من الحياة . وهذا هو الله . فالحياة اذا موجودة فيه على غاية الكمال ولذا بعد ان اوضح الفيلسوف في الالهيات كـ ١٢١ هـ ان الله عاقل اتفق ان له حياة بالغة غاية الكمال ودائمة لان عقله بالغ غاية الكمال ودائم الوجود بالفعل

اذا اجيب على الاول بان الفعل فلان على ما في الالهيات كـ ١٦٩ هـ احدهما ما يتعدى الى موضوع خارج كالمتخيلين والقطع والثاني ما يستقر في نفس الفاعل كالمتعقل والشعور والارادة والفرق بينهما ان الفعل الاول ليس كمال الفاعل المحرك بل كمال المتحرك والفعل الثاني هو كمال الفاعل فاذا لكون الحركة هي فعل المتحرك يقال للفعل الثاني من حيث هو فعل الفاعل حركة على سبيل التشبيه لانه كما ان الحركة هي فعل المتحرك كذلك هذا الفعل هو فعل الفاعل وان تكن الحركة فعل شيء ناقص اي موجود بالقوة وفعل الفاعل فعل شيء كامل اي موجود بالفعل كما في كتاب النفس ٢٨٣ هـ فاذا كما يقال للتعقل حركة يقال لما يتعقل نفسه انه يحرك نفسه وبهذا المعنى ايضاً اثبت افلاطون ان الله يحرك نفسه لا بمعنى الحركة التي هي فعل شيء ناقص

وعلى الثاني بان الله كما هو نفس وجوده ونفس تعقله كذلك هو نفس حياته ولذا فهو حي من دون ان يكون لحياته مبدأ

وعلى الثالث بان الحياة في هذه الاكوان السافلة مقبولة في طبيعة فاسدة تغتفر في حفظ النوع الى التولد وفي حفظ الشخص الى الغناء ولهذا ليس يوجد في هذه الاكوان السافلة حيوة من دون نفس نامية ولا كذلك الامر في الاشياء الغير الفاسدة

الفصل الرابع

هل جميع الاشياء حيوة في الله

يتخطى الى الرابع بان يقال: يظهر ان ليس جميع الاشياء حيوة في الله ففي اع ١٧: ٢٨ «فيه نجيا وتحرك ونوجد» وليس جميع الاشياء حركة في الله. فاذا ليس جميع الاشياء حيوة فيه

٢ وايضا ان جميع الاشياء موجودة في الله وجودها في المثال الاول. والمتشلات يجب ان تكون مطابقة للمثال. فاذا لم تكن جميع الاشياء حية في انفسها يظهر ان ليس جميع الاشياء حيوة في الله

٣ وايضا ان الجوهر الحي افضل من كل جوهر غير حي كما قال اوغسطينوس في كتاب المدين الصحيح ب ٢٩ فلو كان ما ليس حيا في نفسه حيوة في الله لكان وجوده في الله احق من وجوده في نفسه في ما يظهر وهذا باطل في ما يظهر لوجوده في نفسه بالفعل وفي الله بالقوة

٤ وايضا كما يعلم الله الحيرت وما يحدث في زمان ما كذلك يعلم الشرور وما يقدر على إحداثه ولن يحدث ابدا فلو كانت جميع الاشياء حيوة في الله من حيث هي معلومة منه لكانت الشرور ايضا وما لن يحدث ابدا حيوة في الله في ما يظهر من حيث انها معلومة منه وهذا باطل في ما يظهر

لكن يعارض ذلك قوله في يو ١: ٤ «ما يكون كان حيوة فيه» وجميع الاشياء ما خلا الله مكوثة. فاذا جميع الاشياء حيوة في الله والجواب ان يقال ان حيوة الله هي عين تعقله كما تقدم في الفصل السابق. والعقل

والمعقول والتعلل شي واحد بعينه في الله . فإذا هما يوجد في الله على انه معقول فهو عين حياته . فإذا لما كانت جميع الاشياء للبدعة من الله موجودة فيه على انها معقولة يلزم ان جميع الاشياء فيه عين الحياة الالهية

إذا اجيب على الاول بان المخلوقات يقال انها موجودة في الله على ضربين اولاً من حيث انها واقعة تحت قدرته ومستحفظة بها كما نقول لما في مقدورنا انه موجود فينا وبهذا الاعتبار يقال للمخلوقات انها موجودة في الله بحسب ما هي في طبائس الخاصة ايضاً وعلى هذا المعنى يجب حمل قول الرسول « فيه نياماً وتحرك ونوجد » لان الله هو ايضاً علة حياتنا ووجودنا وتحركنا . وثانياً يقال ان الاشياء موجودة في الله على طريقة وجود الشيء في العارف وهي بهذا الاعتبار موجودة في الله بحقائقها الخاصة التي ليست في الله مناصرة لذاته . فالاشياء اذا باعتبار وجودها في الله على هذا الوجه هي عين ذاته ولما كانت الذات الالهية حياة وليست حركة كانت الاشياء على هذه الطريقة من الكلام ليست في الله حركة بل حياة

وعلى الثاني بان التمثيلات لما يجب مطابقتها للمثال في حقيقة الصورة لافي كيفية الوجود لجواز ان تختلف كيفية وجود الصورة في المثال والمتمثل كما ان صورة البيت لما في عقل الصانع وجود مجرد عن المادة ومعقول وفي البيت الخارج عن العقل وجود مادي ومحسوس فكذلك اذن حقائق الاشياء التي ليست حية في انفسها هي في العقل الالهي حية لان لما في العقل الالهي وجوداً حقيقياً

وعلى الثالث بانه لو لم يكن من حقيقة الاشياء الطبيعية المادة بل الصورة فقط لكان وجود الاشياء الطبيعية بمنزلة في العقل الالهي احق من وجودها في انفسها من كل وجه ولذا قال افلاطون ان الانسان المجرد كان انساناً حقاً اما الانسان المادي فانسان بالمشاركة . لكن لما كان من حقيقة الاشياء الطبيعية المادة يجب ان يقال ان للاشياء مطلقاً في العقل الالهي وجوداً احق من وجودها في ذاتها لان لما في العقل

الالهي وجوداً غير مخلوق وفي ذاتها وجوداً مخلوقاً. اما وجودها على وجه الخصوص كالانسان والفرس فهو في طباعها الخاص احق منه في العقل الالهي لان الوجود المادي من حقيقة الانسان وهو غير حاصل لما في العقل الالهي كما ان اليبس في عقل الصانع وجوداً اشرف من وجوده في المادة الا ان اليبس الذي في المادة يقال باحق من اليبس الذي في العقل لان ذاك يبت بالفعل وهذا يبت بالقوة وعلى الرابع بان الشرور وان تكن موجودة في علم الله من حيث انها مندرجة تحت علمه لكنها ليست موجودة في الله على انها مخلوقة او محفوظة منه ولا على ان لها فيه حقيقة خاصة لانه لما يعلمها بمقتضى الخبرات . فاذا لا يجوز ان يقال ان الشرور حيوة في الله . اما ما ليس بوجوده في زمان ما فقد يمكن ان يقال انه حيوة في الله بحسب كون المراد بالحيوة العقل فقط من حيث انها تعقل من الله لا بحسب كون المراد بالحيوة مبدأ الفعل



المبحث التاسع عشر

في ارادة الله - وفيه اثنا عشر فصلاً

بعد ان بحثنا في ما يتعلق بالعلم الالهي ينبغي ان نبحث في ما يتعلق بالارادة الالهية ونسجت اولاً في ارادة الله ثم في ما يتعلق بالارادة مطلقاً ثم في ما يتعلق بالعقل بالنسبة الى الارادة . اما الارادة فالبحث فيها يدور على اثني عشرة مسألة - ١ هل يوجد في الله ارادة - ٢ هل يريد الله غيره - ٣ هل كل ما يريد الله فانه يريد بالضرورة - ٤ هل ارادة الله هي علة الاشياء - ٥ هل يجوز تحليل الارادة الالهية بعلة ما - ٦ هل تتم الارادة الالهية دائماً - ٧ هل ارادة الله متغيرة - ٨ هل توجب ارادة الله المراتبات - ٩ هل يريد الله الشرور - ١٠ هل الله ذو اختيار - ١١ هل يجب تمييز ارادة الدليل في الله - ١٢ هل يصح ان يجعل للارادة الالهية خمسة دلائل

الفصل الأول

هل يوجد في الله ارادة

يُتَخَطَّى الى الاول بان يقال : يظهر ان ليس في الله ارادة لان موضوع الارادة هو الغاية والخير . وليس يجوز جعل غاية الله . فإذا ليس في الله ارادة
٢ وايضاً ان الارادة ضرب من الشهوة . ولما كانت الشهوة تتعلق بامر غير مُحَرَّر في تدل على نقص والنقص ليس بليق بالله . فإذا ليس في الله ارادة
٣ وايضاً ان الارادة محرك متحرك كما قال الفيلسوف في كتاب النفس ٣ م ٥٤ والله هو المحرك الاول الغير المتحرك كما هو مثبت في الطبيعيات ٨ م ٤٩ فإذا ليس في الله ارادة .

لكن يعارض ذلك قول الرسول في ر ١٢: ٢ «لتختبروا ما مشيئة الله» والجواب ان يقال انه يوجد في الله ارادة كما يوجد فيه عقل لان الارادة تتبع العقل لانه كما ان الشيء الطبيعي له وجود بالفعل بصورته كذلك العقل عاقل بالفعل بصورته المعقولة . وكل شيء هو من النسبة الى صورته الطبيعية بحيث انه متى لم يكن حاصلًا عليها يميل اليها ومتى حصل عليها يسكن فيها وكذا الحال في كل كمال طبيعي بما هو خير الطبيعة . وهذه النسبة الى الخير تسمى في ما خلا عن المعرفة شوقاً طبيعياً . فإذا الطبيعة العقلية ايضاً لما الى الخير المتصور بالصورة المعقولة مثل هذه النسبة اي بحيث انها متى حصلت عليه تسكن فيه ومتى لم تكن حاصلة عليه تروده وكلا الامرين من شأن الارادة فإذا الارادة موجودة في كل ذي عقل كوجود الشهوة الحيوانية في كل ذي حس وهكذا يجب ان يكون في الله ارادة لان فيه عقلاً وكما ان عقله هو عين وجوده كذلك وجوده ايضاً هو عين ارادته

اذا اجيب على الاول بانه وإن لم يكن شيء غير الله غاية له لكنه هو غاية لجميع الاشياء المبدعة منه وذلك بذاته لكونه خيراً بذاته كما مر بيانه في مب ١٦ ف ٣ لما آن

الغاية تضمن حقيقة الخير

وعلى الثاني بان الإرادة فينا من قبيل القوة الشهوانية التي وإن كانت تسمى من
الاشتهاء لكنها ليس بمحصنة فعلها في اشتهاؤ ما ليست حاصلة عليه بل انها تحب ايضاً
ما هي حاصلة عليه وتلذ به وبهذا الاعتبار تجعل في الله الإرادة الحاصلة ابداً على الخير
الذي هو موضوعها لعدم مغايرتها له ذاتاً كما مر في جرم الفصل
على الثالث بان الإرادة التي موضوعها الاصيل هو الخير الخارج عنها يجب ان
تكون متحركة من غيرها لكن موضوع ارادة الله هو خيريه التي هي عين ذاته فإذا
لكون ارادة الله هي عين ذاته فهي لا تتحرك من غيرها بل من نفسها فقط على حسب ما
يقال للعقل والارادة حركة وبهذا المعنى قال افلاطون ان الحرك الاول يحرك
نفسه كما مر

الفصل الثاني

هل يريد الله غيره

يُخطئ الى الثاني بان يقال : يظهر ان الله ليس يريد غيره لان ارادته عين
وجوده . والله ليس مغايراً لذاته . فإذا ليس يريد غيره
٢ وايضاً ان المراد بحرك المرید كما ان المشتبه بحرك الشهوة كما في كتاب النفس ٣
م ٥٤ . فإذا لو اراد الله شيئاً غيره لكانت ارادته تتحرك من شيء آخر وانه محال
٣ وايضاً اي مرید يكفيه مراداً ما فهو ليس يطلب شيئاً خارجاً عنه . والله تكفيه
خيريه و ارادته تشبع منها . فإذا ليس يريد شيئاً غيره
٤ وايضاً ان فعل الارادة يتكرر بكثرة الإرادات فلو كان الله يريد نفسه وغيره
لكان فعل ارادته متكرراً وكذا وجوده ايضاً اذ هو عين ارادته وهذا مستحيل . فإذا
ليس يريد غيره
لكن يعارض ذلك قول الرسول في ١ تا ٤ : ٣ » ان ارادة الله انما هي تقديس

انفسكم»

ولجواب ان يقال ان الله ليس يريد نفسه فقط بل غيره ايضاً وهذا بين من المشابهة التي اسلفتها قريباً لان الشيء الطبيعي ليس يعيل طبعاً الى خيره الخاص حتى يحرمه متى لم يكن حاصلًا عليه او يسكن فيه عند حصوله عليه فقط بل حتى يفيضه ايضاً على غيره ما امكن ولذلك نرى ان كل فاعل من حيث انه موجود بالفعل وكامل بفعل ما يشبهه ولذا كان من شأن الخيرية ايضاً ان يُسم الواحد غيره في الخير الذي له على قدر الطاقة وهذا بالخصوص من شأن الخيرية الالهية الصادر عنها بشبه ما كل كمال . فاذا اذ كانت الاشياء الطبيعية من حيث انها كاملة تُسم غيرها في خيرها فاولى بكثر ان يكون من شأن الخيرية الالهية ان تُسم غيرها في خيرها بشبه ما على قدر الاستطاعة . فاذا الله يريد نفسه وغيره لكنه يريد نفسه على انه غاية وغيره على انه مغيماً من حيث يليق بالخيرية الالهية ان يشترك فيها غيرها ايضاً اذا اجب على الاول بانه وان كانت ارادة الله في الحقيقة نفس وجوده الا ان بينهما فرقاً اعتبارياً بحسب اختلاف وجه تعقلهما والتعبير عنهما كما يتضح مما مر في مب ١٣ فـ لان قولي الله موجود لا يفيد نسبة الى شيء كما يفيد ذلك قولي الله يريد . ولذا فهو وان لم يكن شيئاً مغايراً لذاته لكنه يريد شيئاً مغايراً لذاته وعلى الثاني بان الباعث على ارادة ما نريده لغاية قائم كله بالغاية وهذا ما يحرك الارادة ويظهر ذلك على الاخص في ما نريده لغاية فقط لان من يريد ان يشرب شراباً مرة فلا يريد فيه الا الصحة وهذا وحده ما يحرك ارادته وليس الشأن كذلك في من يشرب الشراب المحلو الذي ليس يريد به لاجل الصحة فقط بل قد يمكن ان يريد لذاته ايضاً . فاذا لما كان الله لا يريد غيره الا لغاية وهي خيره كما مر في الفصل السابق ليس يلزم ان يحرك ارادته شيء غير خيره وهكذا كما انه يعقل غيره بتعقل ذاته كذلك يريد غيره بآرادته خيره

وعلى الثالث بان كون خبرية الله كافية لازادته لا يستلزم انه لا يريد شيئاً آخر
بل انه لا يريد شيئاً آخر الا باعتبار خبريته كما ان العقل الالهي ايضاً وان كان مستكلاً
بمعرفة الذات الالهية لكنه يعرف فيها غيرها

وعلى الرابع بانه كما ان التعقل الالهي واحد لا نه ليس يرى الكثير الا في واحد كذلك
الارادة الالهية واحدة وبسطة لانها لا تريد الكثير الا بواحد وهو خبريته تعالى
الفصل الثالث

هل كل ما يريد الله فانه يريد بالضرورة

ينبغي الى الثالث بان يقال : يظهر ان كل ما يريد الله فانه يريد بالضرورة
لان كل ازلي ضروري، وكل ما يريد الله فانه يريد منذ الازل والاك كانت ارادته
متغيرة . فاذا كل ما يريد فانه يريد بالضرورة

٢ وايضاً ان الله يريد غيره من حيث انه يريد خبريته، وهو يريد خبريته بالضرورة
فاذا يريد غيره بالضرورة

٣ وايضاً كل ما هو طبيعي لله فهو ضروري لان الله واجب الوجود لذاته ومبدأ
كل وجوب كما مر بيانه في مب ٢ ف ٣ وارادته لكل ما يريد طبيعية له اذ لا يجوز
ان يكون فيه شيء غير طبيعي كما في الالهيات ك ٥ م ٦ . فاذا كل ما يريد فانه
يريد بالضرورة

٤ وايضاً ان لا وجوب الوجود وامكان الوجود سيان فاذا لم تكن ارادته شيئاً مما
يريد واجباً كان ممكناً ان لا يريد وان يريد ما ليس يريد فاذ تكون الارادة
الالهية حادثة بالنظر الى كلا الامرين وهكذا تكون ناقصة لان كل حادث ناقص ومتغير
٥ وايضاً ما الى طرفين فليس يحصل عنه فعل ما لم يترجم الى واحد من شيء آخر
كما قال الشارح في الطبيعات ك ٢ م ٨ ٤ فلو كانت ارادة الله في بعض الاشياء
الى طرفين للزم ان تترجم الى العلول من آخر وهكذا يكون لها علة متقدمة عليها

٦ وايضاً كل ما يعلمه الله فانه يعلمه بالضرورة . وكما ان علم الله عين ذاته كذلك ارادته . فإذا كل ما يريد الله فانه يريد بالضرورة

لكن يعارض ذلك قول الرسول في افس ١١: ١ « من يعمل كل شيء بحسب مشورة ارادته » وما نعمله بحسب مشورة الارادة فلست نريده بالضرورة . فإذا ليس كل ما يريد الله فانه يريد بالضرورة

والجواب ان يقال ان شيئاً يقال له ضروري على ضربين مطلقاً وفرضاً فيحكم على شيء انه ضروري مطلقاً من نسبة الحدود كأن يكون المحمول واقعاً في حد الموضوع كضرورة كون الانسان حيواناً او كأن يكون الموضوع داخل في حقيقة المحمول كضرورة كون العدد وترّاً او شفعاً وليس كذلك ضرورة كون سقراط جالساً فهو اذا ليس ضرورياً بالاطلاق بل يمكن ان يقال له ضروري بالفرض لانه اذا فرض كونه جالساً فن الضرورة ان يكون جالساً حال جلوسه . فإذا لابد في المراتب الالهية من اعتبار ان كون الله يريد شيئاً ضروري مطلقاً لكن هذا لا يصدق في جميع ما يريد لان ارادة الله لما نسبة ضرورية الى خيريته التي هي موضوعها الخاص ولنا كان الله يريد خيريته بالضرورة كما ان ارادتنا ايضاً تريد السعادة بالضرورة كما ان لكل قوة غيرها ايضاً نسبة ضرورية الى موضوعها الخاص والاصيل كنسبة البصر الى اللون لان من حقيقته ان يتوجه اليه اما غير الله فلما يريد الله من حيث يتوجه الى خيريته على انها غايته على اننا متى اردنا الغاية فلا نريد المغيّاً بالضرورة الا اذا كان بحيث يتوقف عليه وجود الغاية كاردتنا الطعام متى اردنا حفظ الحيوة والسفينة متى اردنا الإبحار اما ما ليس يتوقف عليه الغاية فلا نريده بالضرورة كاردتنا فرساً للسير لجواز ان نسير بدونه وقس على ذلك غيره . فإذا لما كانت خيرية الله كاملة وليس يتوقف وجودها على غيرها اذ ليس يزيدها غيرها شيئاً من الكمال بلزم ان ارادته غيره ليست ضرورة مطلقاً وهي مع ذلك ضرورة فرضاً لانه متى فرض

انه يريد يتمتع ان لا يريد لامتناع تغير ارادته
اذا اجيب على الاول بان ارادة الله منذ الازل كل ما يريد لا تستلزم ضرورة
ارادته اياه الا فرضاً

وعلى الثاني بان الله وإن أراد خيرته بالضرورة لكنه لا يريد بالضرورة ما يريد
لأجل خيرته لعدم توقف وجودها على غيرها
وعلى الثالث بان ارادة الله لشيء مما لا يريد بالضرورة ليست طبيعية له ولكنها
ليست أيضاً غير طبيعية له او مضادة لطبعه بل اختيارية

وعلى الرابع بأنه قد يكون لعلّة واجبة نسبة غير واجبة الى بعض المعلولات لمكان
نقص المعلول لا اللة كما ان لقوة الشمس نسبة غير واجبة الى بعض ما يحدث هنا
بالامكان لا لمكان نقص قوة الشمس بل لمكان نقص المعلول الصادر عن اللة
صدوراً غير واجب وكذا كون الله يريد لا بالضرورة شيئاً مما يريد ليس يعرض عن
نقص الارادة الالهية بل عن النقص الذي يلائم المراد بحسب حقيقته اي لكونه
بحيث لا يتوقف عليه كمال الخيرية الالهية وهذا النقص يلحق كل خير مخلوق
وعلى الخامس بان اللة الحاتة لذاتها يجب ترجيحها الى المعلول من شيء
خارج اما الارادة الالهية الواجبة لذاتها فهي ترجع ذاتها الى المراد الذي لها اليه نسبة
غير واجبة

وعلى السادس بأنه كما ان الوجود الالهي واجب في ذاته كذلك الارادة الالهية
والعلم الالهي والعلم الالهي له نسبة ضرورية الى المعلومات وليس للارادة نسبة
ضرورية الى المرادات وذلك لان العلم يتعلق بالاشياء بحسب وجودها في العالم
والارادة تتعلق بها بحسب وجودها في انفسها. فإذا لما كان جميع ما عدا الله له وجود
ضروري بحسب كونه في الله واما بحسب كونه في نفسه فليس له ضرورة مطلقة
بحيث يكون واجباً لذاته كان كل ما يعلمه الله فانه يعلمه بالضرورة وليس كل ما

يريد فانه يريد بالضرورة

الفصل الرابع

هل ارادة الله هي علة الاشياء

يُخطئ الى الرابع بان يقال: يظهر ان ارادة الله ليست علة الاشياء فقد قال ديونيسيوس في الاسماء الالهية ب ٤ مقاً ١ « كان شمسنا تنير كل ما يقبل الاشتراك في نورها بغير قياس او انتخاب بل بوجودها كذلك الخبر الالهي ايضاً يفيض بذاته اشعة خيرته على جميع الموجودات » وكل ما يفعل بالارادة فانه يفعل عن قياس واختاب . فانه اذا ليس يفعل بالارادة . فاذا ليست الارادة الالهية علة الاشياء ٢ . وايضاً ما بالثبات فهو الاول في كل رتبة كما ان الاول في رتبة ذوات النار ما هو نار بالذات . والله هو الفاعل الاول . فاذا هو فاعل بذاته التي هي طبعه . فاذا يفعل بالطبع لا بالارادة . فاذا ليست الارادة الالهية علة الاشياء

٣ وايضاً كل ما كان علة لشيء بوجوده على حال كذا فهو علة بالطبع لا بالارادة فان النار هي علة التسخين لكونها حارة واما البناء فهو علة البيت لانه يريد ان يصنعه وقد قال اوغسطينوس في التعليم المسيحي ك ١ ب ٣٢ « انما نحن موجودون لان الله خير » فاذا الله انما هو علة الاشياء بطبعه لا بارادته

٤ وايضاً ان الشيء الواحد يعمل بعلة واحدة وقد مر في مب ١٤ ف ٨ ان المخلوقات معللة بعلم الله . فاذا ليس يجب تحليل الاشياء بارادته

لكن يعارض ذلك قوله في حك ١١: ٢٦ « كيف يبقى شيء لم تُردّه » والجواب ان يقال لا بد من القول بان ارادة الله هي علة الاشياء وان الله يفعل بارادته لا بضرورة طبعه خلافاً لبعض ويمكن تحقيق ذلك من ثلاثة اوجه — اما اولاً فمن ترتيب العلل الفاعلة لانه لما كان العقل والطبع انما يفعلان لغاية كما اثبتته الفيلسوف في الطبيعيات ك ٢ م ٤٩ فلا بد ان يتعين للفاعل الطبيعي الغاية والوسط

اللازمة لها من عقل اعلى كما يتعين للسهر القرض والحركة من الراعي . فاذا لا بد ان يكون الفاعل العقلي والارادى متقدماً على الفاعل الطبيعي . فاذا لا بد ان يكون فعل الله بالعقل والارادة لكونه الاول في رتبة العلل الفاعلة — واما ثانياً فمن حقيقة الفاعل الطبيعي الذي من شأنه ان يصدر مفعولاً واحداً لان الطبيعة تفعل على وتيرة واحدة بعينها ما لم يمنعه مانع وذلك لانها تفعل من حيث هي كذا فما دامت كذا لا تفعل الا كذا لان لكل فاعل طبيعي وجوداً محدوداً . فاذا لما لم يكن الوجود الالهي محدوداً بل مشتملاً في ذاته على كل كمال الوجود امتنع ان يكون فعله بضرورة الطبع الا اذا أثر شيئاً غير محدود وغير متناو في الوجود وهذا مستحيل كما بضح مما مر في مب ٧ ف ٢ . فهو اذا ليس بفعل بضرورة الطبع بل بالآثار المحدودة تصدر عن كماله الغير المنتهي بحسب تعيين ارادته وعقله — وما ثالثاً فمن نسبة المعلولات الى العلة فان المعلولات انما تصدر عن العلة الفاعلة بحسب وجودها السابق فيها لان كل فاعل يفعل ما يشبهه ووجود المعلولات السابق في العلة انما يكون بحسب حال العلة فاذا لما كان وجود الله هو عين تفعله كانت معلولاته موجودة سابقا فيه بالطريقة المعقولة وتصدر عنه بالطريقة المعقولة فاذا بطريق الارادة لان ميله الى فعل ما يُصور في عقله من شأن الارادة . فاذا ارادة الله هي علة الاشياء اذا اوجب على الاول بان ديونيسيوس لم يقصد بذلك الكلام ففي الانتخاب عن الله مطلقاً بل من وجه اي من حيث ان الله ليس يشرك في خيريته بعض الاشياء فقط بل جميعها اي باعتبار تضمن الانتخاب معنى الانتقاء وعلى الثاني بانه لما كانت ذات الله هي نفس تفعله وارادته فكونه يفعل بذاته يستلزم ان يفعل بطريق العقل والارادة وعلى الثالث بان الخير هو موضوع الارادة فاذا انما يقال « انما نحن موجودون لان الله خير » من حيث ان خيريته لله هي الباعث له على ارادة جميع ما عداه كما

مؤقتاً في الفصل الثاني

وعلى الرابع بان معلولاً واحداً بعينه يعلل عندنا ايضاً بالعلم على انه مرشده به تصوير صورة الفعل وبالإرادة على انها آمرة لان الصورة باعتبار وجودها في العقل فقط لا تنجح الى الوجود او اللاوجود في المعلول الا بالإرادة فالمعلل النظري اذا لا يقول شيئاً من جهة الفعل واما القوة فهي بمنزلة العلة الاجرائية لانها هي المبدأ الغير المتوسط للفعل . على ان هذه جميعها شي واحد في الله

الفصل الخامس

هل يجوز تحليل الإرادة الالهية بعلة ما

يُخطئ الى الثاني بان يقال : يظهر انه يجوز تحليل الإرادة الالهية بعلة ما فقد قال اغوستينوس في ٨٣ مب ٤٦ « من يجسر ان يقول ان الله ابدع جميع الاشياء بغير داع » على ان ما هو داع للفاعل المختار الى الفعل فهو علة لإرادته ايضاً . فاذا إرادة الله معللة بعلة ما

٢ وايضاً ان الاشياء التي تُفعل من المريد الذي لا يريد شيئاً لعله لا يجب تحليلها بغير إرادة المريد . وإرادة الله هي علة جميع الاشياء كما مر بيانه في الفصل السابق فلو لم تكن إرادته معللة بعلة ما لما وجب ان يلتبس في جميع الاشياء الطبيعية علة سوى الإرادة الالهية فطالما يكن فائدة في العلوم التي تعنى ببيان علل بعض المعلولات وهذا باطل في ما يظهر . فاذا يجوز تحليل الإرادة الالهية بعلة ما

٣ وايضاً ما يُفعل من المريد لغير علة فهو يتعلق بمجرد إرادته . فاذا لو لم تكن إرادة الله معللة بعلة لكانت جميع المبدعات متعلقة بمجرد إرادته وغير معللة بعلة أخرى وهذا باطل

لكن يعارض ذلك قول اغوستينوس في ١٣ مب ٢٨ « كل علة مؤثرة فهي اعظم مما يؤثر » وليس شي اعظم من إرادة الله . فاذا لا يجب ان يلتبس لما علة

والجواب ان يقال ان ارادة الله ليست معللة بعلّة اصلاً وليان ذلك فليعلم انه لما كانت الارادة تابعة للعقل كان تعليل ارادة مريد كتمثيل تعقل عاقل وحكم العقل في ذلك انه اذا عقل كلاً من المبدأ والنتيجة على حياله كان تعقل المبدأ علّة لمعرفة النتيجة اما اذا لحظ النتيجة في المبدأ مدرّكاً كليهما معاً بنظرة واحدة لم تكن معرفة النتيجة معللة بتعقل المبادئ لان الشيء لا يعقل بنفسه لكنه يعقل مع ذلك ان المبادئ عللٌ للنتيجة. وكذا الحال في الارادة التي نسبة الغاية الى المغيّا فيها كنسبة المادي الى النتائج في العقل وعلى هذا فاذا اراد مريد بفعل الغاية وبفعل آخر المغيّا كانت ارادة الغاية فيه علّة لارادة المغيّا اما اذا اراد الغاية والمغيّا بفعل واحد امتنع ذلك لان الشيء لا يعقل بنفسه غير انه يصدق ان يقال انه يريد توجيه المغيّا الى الغاية. على ان الله كما يعقل في ذاته جميع الاشياء بفعل واحد كذلك يريد في خبرته جميع الاشياء بفعل واحد فاذا كان تعقله العلّة ليس علّة تعقله المعلولات بل هو يعقل المعلولات في العلّة كذلك ارادته الغاية ليست علّة لارادته المغيّا لكنه مع ذلك يريد توجيه المغيّا الى الغاية فهو اذا يريد ان يوجد هذا بسبب ذاك لكنه ليس يريد هذا بسبب ذاك

اذاً اجب على الاول بان الله ليس يريد شيئاً لغير داع لا بمعنى ان شيئاً يكون علّة لارادته بل بمعنى انه يريد ان يوجد شيء بسبب شيء آخر وعلى الثاني بانه لما كان الله يريد وجود المعلولات بحيث تصدر عن علل معينة حفظاً لنظام الاكوان لم يكن التماس علل اخرى مع ارادة الله على غير فائدة بل انما لا يكون في ذلك فائدة لو التمس علل اخرى على انها اولية وغير متعلقة بالارادة الالهية وهذا الذي عناه اوغسطينوس بقوله في كتاب الثالوث ٣ ب ٢ «قد شاء غي الفلاسفة ان يسندوا المعلولات الحادثة الى علل اخرى ايضاً لانهم لم يكونوا يستطيعون ان يروا بالكلية العلّة العاليّة على سائر العلل كلها اي ارادة الله»

وعلى الثالث بأنه لا كان الله يريد ان توجد المعلولات بسبب العلل كانت جميع للمعلولات التي تفترض معلولاً آخر لا تتعلق بإرادة الله وحدها بل بشيء آخر أيضاً .
أما المعلولات الأولى فتتعلق بالإرادة الإلهية وحدها كما اذا قلنا ان الله اراد ان يكون للانسان يدان ليساعدا العقل في فعل افعال مختلفة و اراد ان يكون له عقل ليكون انساناً و اراد ان يكون انساناً ل يتمتع به لو لئمة العالم بما لا يجوز استاده الى غايات اخرى مخلوقة وراه هذه ولذا كانت هذه المعلولات متعلقة بإرادة الله وحدها اما غيرها فبترتيب علل اخرى أيضاً

الفصل السادس

هل تتم إرادة الله دائماً

يُتخطى الى السادس بان يقال : يظهر ان إرادة الله لا تتم دائماً فقد قال الرسول في ١ تيمو ٢ : ٤ « الله يريد ان جميع الناس يخلصون ويبلغون الى معرفة الحق » وهذا خلاف الواقع . فاذا ارادة الله لا تتم دائماً

٢ وايضاً ان نسبة الارادة الى الخير كنسبة العلم الى الحق . والله يعلم كل حق فهو اذا يريد كل خير لكن ليس كل خير يحدث لانه يمكن حدوث خيرات كثيرة وهي مع ذلك لا تحدث . فاذا ارادة الله لا تتم دائماً

٣ وايضاً ان ارادة الله لكونها العلة الاولى لا تنفي العلل المتوسطة كما مر في الفصل السابق على انه قد يمكن تخلف معلول العلة الاولى بسبب نقص العلة الثانية كتخلف معلول القوة المحركة بسبب ضعف الساق . فاذا قد يمكن ايضاً تخلف معلول الارادة الإلهية بسبب نقص العلل الثانية . فاذا ارادة الله لا تتم دائماً

لكن يعارض ذلك قوله في مر ١١٣ : ٣ « الله كل ما شاء صنع » والجواب ان يقال لا بد من تمام ارادة الله دائماً وليبان ذلك يجب ان يُعتبر انه لا كان الأثر يطابق الفاعل في صورته كان حكمه العلل الفاعلة حكمه العلل الصورية

وحكم الصوراته وان جاز خلق شيء عن صورة ما جزئية لا يجوز مع ذلك خلوش شيء
عن الصورة الكلية فقد يمكن وجود شيء ليس انساناً او حياً لكنه ليس يمكن وجود
شيء ليس موجوداً. فإذا هذا الحكم بينه يجب ان يعرض في العلة الفاعلة فقد يمكن
ان يحدث شيء خارجاً عن ترتيب علة فاعلة جزئية لكن ليس يمكن ان يحدث
خارجاً عن ترتيب العلة الكلية المدرج تحتها جميع العلة الجزئية واذا تخلف المعلول
عن علة ما جزئية فانما ذلك بسبب علة أخرى جزئية مائة مندرجة تحت ترتيب
العلة الكلية فالمعلول اذا لا يمكن أن يخرج بوجه من الوجوه عن ترتيب العلة الكلية
وهذا واضح أيضاً في الجسمانيات فقد يمكن ان يمنع نجه عن اصله أثره الا ان كل
أثر صادر في الجسمانيات عن علة جسمانية مائة يجب استاده بعلة متوسطة الى
القوة الكلية التي للسماء الاولى فإذا لما كانت ارادة الله هي العلة الكلية لجميع
الاشياء يستحيل تخلف معلولها فإذا ما يظهر انه خارج عن الارادة الالهية بحسب ترتيب
فهو يرجع اليها بحسب ترتيب آخر كما ان الخاطئ الذي في حد ذاته يخرج بالخطأ
عن الارادة الالهية يقع في ترتيبها من حيث يعاقب بعدها

إذا اجب على الاول بان آية الرسول وهي الله يريد ان جميع الناس يخلصون
الحتمثل ثلاثة معان الاول ان يكون المراد بها التوزيع للملائم فيكون معناها ان
الله يريد ان يخلص جميع الناس الذين يخلصون ليس لانه ليس انسان لا يريد ان
يخلص بل لانه ليس يخلص انسان لا يريد ان يخلص كما قال اوغسطينوس في انتخاب
القديسين ك ١ ب ٨. والثاني ان يكون المراد بها توزيع على اجناس الافراد لاعلى
افراد الاجناس فيكون معناها ان الله يريد ان يخلص بعض من كل رتبة بشرية
ذكوراً واناثاً يهوداً وانما صغاراً وكباراً لا جميع افراد كل رتبة. والثالث ان يكون
المراد بها الارادة السابقة لا الارادة اللاحقة كما قال الدمشقي في كتاب الدين
المستقيم ٢ ب ٢٩ الا ان هذا التفصيل ليس معتبراً من جهة الارادة الالهية اذا

ليس فيها شيء متقدم أو متأخر بل من جهة المراتب ولهم ذلك يجب ان يعتبر ان كل شيء انما يراد من الله من حيث هو خير وقد يكون شيء في اعتباره الاول الذي به يعتبر على الاطلاق خيراً او شراً الا انه اذا اعتبر مع مقارن ما مما هو اعتبار لاحق له كان بعكس ذلك كما ان حياة الانسان خير وقته شر بحسب الاعتبار المطلق لكنه اذا اضعف على انسان انه قاتل وان في حياته خطراً على الجمهور كان بهذا الاعتبار قتله خيراً وحياته شراً فاذا يجوز ان يقال ان الحاكم العدل يريد بالارادة السابقة ان كل انسان يحيا لكنه بالارادة اللاحقة يريد ان القاتل يُقتل وكذا الله فانه يريد بالارادة السابقة ان كل انسان يخلص لكنه يريد بالارادة اللاحقة ان بعض الناس يهلكون بحسب اقتضاه عدله ومع ذلك فليس ما نريده بالارادة السابقة فانتا نريده مطلقاً بل من وجه لان الارادة تتعلق بالاشياء بحسب وجودها في انفسها وهي موجودة في انفسها وجوداً جزئياً فاذا انما نريد شيئاً مطلقاً متى اردناه مع ملاحظة جميع علائقه الجزئية وهذا ارادة له بالارادة اللاحقة فاذا يجوز ان يقال ان الحاكم العدل يريد مطلقاً ان القاتل يُقتل لكنه يريد من وجه ان يحيا اي من حيث انه انسان فاذا اولى ان يقال لذلك ميل ارادي من ان يقال له ارادة مطلقة وهكذا يتضح ان كل ما يريد الله مطلقاً يحدث وان لم يحدث ما يريد به بالارادة السابقة

وعلى ذلك في بان فعل القوة المدركة انما يكون بحسب وجود المدرك في المدرك اما فعل القوة الشهوانية فهو يتعلق بالاشياء بحسب وجودها في انفسها على ان كل ما يمكن ان يتضمن حقيقة الموجد والحق فهو كله موجود بالقوة في الله لكنه ليس بوجوده في المخلوقات ولذا كان الله يدرك كل حق لكنه ليس يريد كل خير الامن حيث يريد ذاته الموجد فيها بالقوة كل خير وعلى الثالث بان العلة الاولى انما يمكن تحلف معلوما بسبب نقص العلة الثانية

مضى لم تكن أولى على وجه كلي بحيث يندرج تحتها جميع الملل لأنها متى كانت كذلك فلا يمكن خروج المعلول بحال عن ترتيبها وكذا هي إرادة الله على ما مر في جرم الفصل

الفصل السابع

هل إرادة الله متغيرة

يُشْخَطُ إلى السابع بأن يقال: يظهر أن إرادة الله متغيرة فقد قال الرب في تلك ٦: ٧ «ندمت على خلقي الإنسان» وكل من يندم على ما فعل فهو ذو إرادة متغيرة - فإذا الله ذو إرادة متغيرة

٢ وايضاً قال الرب بلسان ارميا ١٨: ٧ «اتكلم على أمي وعلى ملكة لا قطع واهدم واهلك فان رجعت تلك الأمة عن شرها فاني ائندم على الشر الذي فكرت في صنعه بها» فإذا الله ذو إرادة متغيرة

٣ وايضاً كل ما يفعله الله فانه يفعله مختاراً . وهو ليس يفعل دائماً على وقيرة واحدة فانه قد امر برعاية المراسيم الشرعية مرة ونهى عنها أخرى . فهو اذا ذو إرادة متغيرة ٤ وايضاً ما يريد الله فليس يريد مضطراً كما مر في الفصل الثالث فهو اذا يقدر ان يريد امراً بعينه وإن لا يريد . وكل ما كان بالقوة الى المتقابلات فهو متغير كما ان ما يمكن وجوده ولا وجوده متغير بحسب الخبر وما يمكن حصوله ولا حصوله هنا متغير بحسب الحيز . فالله اذا متغير بحسب الإرادة

لكن يعارض ذلك قوله في عد ٢٣: ١٩ «ليس الله انساناً فيكذب ولا كذبني البشر فيتنغير»

والجواب ان يقال ان إرادة الله ليست متغيرة بوجه ولكن لا بد في ذلك من اعتبار أن تغيير الإرادة غير وإرادة تغيير بعض الاشياء غير فقد يمكن ان يريد مراداً واحدة بعينها مستمرة على نحو غير متغير ان يفعل الآن امر ثم أن يفعل بعده . غير ان الإرادة انما تتغير متى ابتدأ يريد ان يريد ما لم يرد قبل أو بدله في ما اراده وهذا

لا يمكن حدوثه إلا إذا قُدِّرَ تغيير سابق من جهة المعرفة او من جهة استعداد جوهر المريد لانه لما كانت الزادة تتعلق بالخير فقد يمكن للمريد ان يتبدى به بارادة شيء من جديد على ضربين الاول ان يتبدى من جديد ان يكون له خيراً ما لا يكون كذلك بدون تغييره كما انه اذا قبل البرد يتبدى الاصطلاء بالنار ان يكون خيراً مما لم يكنه من قبل . والثاني ان يعرف من جديد ان شيئاً خيراً له مع انه كان جاهلاً ذلك من قبل لاننا انما نستعمل الرأي والمشورة لنعلم ما هو خير لنا . وقد حققنا في مـب ٩ ف ١٤ و مـب ١٤ ف ٥ ان جوهر الله وعلمه ليسا متغيرين بوجه من الوجوه .

فاذا يجب ان تكون ارادته غير متغيرة بوجه من الوجوه

اذا اوجب على الاول بان تلك الآلة الالهية يجب حملها على وجه المجاز تشبيهاً بنا لاننا متى ندعنا تنقض ما صنعناه وان امكن ذلك من دون تغير الارادة اذ قد يمكن ايضاً لانسـان من دون تغير ارادته ان يصنع امرأ نأوياً ان ينقضه في ما بعد فاذا انما يقال ان الله ندم على سبيل مشابهة الفعل من حيث انه قد اباد بالطوفان عن وجه الارض الانسان الذي كان قد صنعه

وعلى الثاني بان ارادة الله لكونها العلة الاولى والكلية لا تنفي الملل المتوسطة التي في قدرتها اصدار بعض المعلولات الا انه لما كانت جميع الملل المتوسطة غير مساوية لقدرة العلة الاولى كان في قدرة الله وعلمه وارادته امور كثيرة لا تندرج تحت ترتيب الملل السافلة كبحت لعازرومن ثم فاذا نظرناظر الى الملل السافلة كان له ان يقول لعازر لن يبعث واذا نظر الى العلة الاولى الالهية كان له ان يقول لعازر سوف يبعث . والله يريد كلا هذين الامرين اي ان شيئاً سيحدث وقتاً ما بحسب العلة السافلة لكنه لن يحدث بحسب العلة العالية او بالعكس . فاذا على هذا يجب ان يقال ان الله قد ينهي ان شيئاً سيحدث بحسب كونه مندرجاً في ترتيب الملل السافلة كأن يعتبر بحسب استعداد الطبيعة او الاستحقاقات لكنه لا يحدث لكونه

على خلاف ذلك في العلة السالية الالهية وهذا كما اتبأ حقيقاً بقوله في اش ٣٨: ١
 «أوص ليبتك لأنك موت ولا تعيش» مع انه لم يحدث كذلك لأنه كان منذ
 الازل على خلاف ذلك في علم الله وارا دته المنزهة عن التغير ومن ثم قال غريغوريوس
 في اديياته ك ١٦ ب ٥ «ان الله يغير الحكم لكنه لا يغير المشورة» اي مشورة ارادته
 فإذا قوله تعالى اندم مجاز لان الناس متى لم يجزوا ما اوعدوا به يظهر انهم نادمون عليه
 وعلى الثالث بانه لا يصح ان يتج من ذلك البرهان ان الله ذو ارادة متغيرة بل انه
 يريد تغيير الاشياء

وعلى الرابع بان ارادة الله شيئاً وان لم تكن ضرورية مطلقاً لكنها ضرورية فرضاً
 بسبب كون الارادة الالهية غير متغيرة كما مر في الفصل الثالث:

الفصل الثامن

هل توجب ارادة الله المراتدات

يُخطئ الى الثامن بان يقال: يظهر ان ارادة الله توجب المراتدات فقد قال
 اغوستينوس في انكيريديون ب ١٠٣: «ليس يخلص الأمن يريد الله ان يخلص
 ولذا يجب ان يسأل ان يريد لانه ان اراد شيئاً وجب حدوثه»

٢ وايضاً كل علة لا يمكن منعها فانها توجب معلوماً لان الطبيعة ايضاً تفعل دائماً
 شيئاً واحداً بعينه ما لم يمنعها مانع كما في الطبيعيات ك ٢ م ٨٤ و ارادة الله لا يمكن
 منعها فقد قال الرسول في رو ٩: ١٩ «من الذي يقاوم مشيئته» فإذا ارادة الله

توجب المراتدات

٣ وايضاً ما هو واجب بشي متقدم فهو واجب مطلقاً كوجوب موت الحيوان
 تركبه من المتضادات ومخلوقات الله تنسب الى الارادة الالهية نسبتها الى شيء متقدم
 تستفيد منه الوجوب لصدق الشرطية في قوتنا: ان اراد الله شيئاً كان: وكل شرطية
 صادقة فهي ضرورية فإذا يلزم ان كل ما يريد الله واجب مطلقاً

لكن يعارض ذلك ان كل الخبرات التي تحدث فأنه يريد حدوثها فلو كانت ارادته توجب المراتد للزم أن جميع الخبرات تحدث بالاجباب فيطسل الاختيار والرأي وضوها

والجواب ان يقال ان الارادة الالهية توجب بعض المراتد لا جميعها . وقد عاى قوم ذلك بالعلل المتوسطة لان ما تصدره الارادة الالهية بالعلل الواجبة فهو واجب وما تصدره بالعلل الحادثة فهو حادث لكن هذا قاصر في ما يظهر من وجهين اما اولاً فلان معلول علته اولى انما يكون حادثاً بسبب العلة الثانية من طريق ان معلول العلة الاولى ينقص العلة الثانية كما تمنع قوة الشمس بنقص النبات . وليس يمكن لنقص العلة الثانية لئلا كان ان يمنع ارادة الله عن اصدار معلولها . واما ثانياً فلانه لو كان تمييز الحوادث من الواجبات مستنداً الى العلل الثانية فقط لكان ذلك دون قصد الله وارادته وهذا محال . فالاولى اذا ان يعلل ذلك بنفوذ قوة الارادة الالهية لانه متى كان لعل ما قوة نافذة على الفعل فالمعلول يتبع العلة ليس في ما يحدث فقط بل في حال الحدوث او الوجود اذا نأى يعرض ان يولد الابن مبيناً لايه في العوارض المتعلقة بحال الوجود بسبب ضعف القوة الفاعلة في النطفة . فاذاً لما كانت قوة الارادة الالهية في غاية التفوذ ليس يلزم ان يحدث ما يريد الله حدوثه فقط بل ان يحدث ايضاً على الحال التي يريد الله ان يحدث عليها والله يريد ان يحدث بعض الاشياء بالاجباب وبعضها بالحدوث رعياً لترتيب الاشياء اللازم لكمال العالم ولذا قد اعد بعض المعلولات عللاً واجبة بمنع التخلف فيها تصدر عنها المعلولات بالضرورة ولعنها عللاً جائزة يمكن التخلف فيها تصدر عنها المعلولات بالحدوث . فاذاً حدوث المعلولات المرادة من الله بالحدوث ليس لان العلل القريبة حادثة بل انما هيأ الله لها عللاً حادثة لانه اراد ان تحدث بالحدوث

اذا اجيب على الاول بان كلام اوغسطينوس الموزد يجب فيه حمل ايجاب المراتد

من الله على الايجاب الشرطي لا المطلق لضرورة صدق الشرطية في قولنا: ان اراد الله هذا وجد بالايجاب:

وعلى الثاني بان عدم مقاومة شيء للارادة الالهية يستلزم لان يحدث ما يريد الله حدوثه فقط بل ان يحدث بالحدوث او بالوجوب ما يريد حدوثه كذلك وعلى الثالث بان المتأخرات تستفيد الوجوب من المتقدمات بحسب حال المتقدمات . فاذا ما يحدث ايضاً من الارادة الالهية انما يكون له ذلك الايجاب الذي يريد الله ان يكون له اي المطلق او الشرطي فقط وهكذا لا تكون جميع الاشياء واجبة مطلقاً

الفصل التاسع

هل يريد الله الشرور

يُتَخَطَّى الى التاسع بان يقال: يظهر ان الله يريد الشرور لانه يريد كل ما يحدث من الخير . وحدث الشرور خير فقد قال اوغسطينوس في انكريدون ب ٩٦: «ولئن لم تكن الشرور من حيث هي شرور خيرات لكن حدوثها خير حتى لا توجد الخيرات فقط بل الشرور ايضاً» قاله اذا يريد الشرور

٢ وايضاً قال «يونيسيوس في الاسماء الالهية ب ٤» «ان الشريف لكمال العالم» وقال اوغسطينوس في انكريدون ب ١٠ و ١١ «ان الجمال المحبب الذي للعالم حاصل عن جميع الاشياء حتى ان ما يدعى فيه شراً اذا احسن ترتيبه وأحل محله يزيد جداً فضل الخيرات حتى انها تقدر بتقايئتها بالشرور اوفر اعجاباً وافضل بمدح» والله يريد كل ما يعود الى كمال العالم وجماله لان هذا اخص ما يريد الله في المخلوقات فهو اذا يريد الشرور

٣ وايضاً ان حدوث الشرور وعدم حدوثها متقابلان على طريق التناقض . والله ليس يريد عدم حدوث الشرور والألزم ان ارادته لا تتم دائماً لحدوث بعض

الشروع فهو اذا يريد حدوث الشرور

لكي يعارض ذلك قول اوغسطينوس في ٨٣ مب ٢ «ليس يقع انسان بعمل انسان حكيم» والله اعظم من كل انسان حكيم فلان لا يقع احدٌ بعمله اولى بكثير مما يحدث بعمله فانه يحدث بإرادته . فاذا ليس يقع انسان بإرادة الله ومن المحقق ان الانسان يقع بكل شر فانه اذا لا يريد الشرور

والجواب ان يقال لما كانت حقيقة الخير هي حقيقة المشتبه كما مر في مب ٥ ف ١ وكان الشر مقابلاً للخير فلا يمكن ان شرّاً يشتبه من حيث هو شرّاً لا بالشهوة الطبيعية ولا بالشهوة الحيوانية ولا بالشهوة العقلية التي هي الارادة الا انه قد يشتبه شرّاً ما بالعرض من حيث يلزم عن خير ما وهذا ظاهر في كل شهوة لان الفاعل الطبيعي لا يقصد العدم او الدثور بل الصورة التي يقارنها عدم صورة أخرى وكون شيء مما هو فساد شيء آخر فان الاسد القاتل الابل يقصد الطعام الذي يقارنه قتل الحيوان وكذا الزاني فانه يقصد اللذة التي يقارنها قباحة الاثم . والشر المقارن للخير ما هو عدم خير آخر . فاذا ليس يشتبه الشر اصلاً ولا بالعرض الا اذا كان الخير المقارن له الشر يؤثر بالشهوة على الخير المتعدم بالشر على ان الله لا يؤثر بإرادته خيراً على خيره لكنه يؤثر بها خيراً على خير آخر فهو اذا لا يريد اصلاً شر الاثم الذي ينعدم به توجه الى الخير الالهي لكنه يريد شر النقص الطبيعي او شر العقاب بإرادته الخير الذي يقارنه هذا الشر كما انه بزيادة العمل يريد العقاب بإرادته حفظ الترتيب الطبيعي يريد دثور بعض الاشياء طبعاً

اذا اوجب على الاول بان بعضاً قالوا ان الله وان لم يُرد الشرور لكنه يريد وجودها او حدوثها لان الشرور ون لم تكن خيرات الا ان وجودها او حدوثها خير ومستندهم في ذلك ان ما هو شر في نفسه فهو متجه الى خير ما وكانوا يظنون ان القول ان وجود الشرور او حدوثها خير مبني على هذا الاتجاه لكن هذا غير مستقيم

لأن انشر ليس فيه الى الخير بالذات بل بالعرض لأن حصول خبره عن فعل الخاطيء
انما هو بغير قصد كما ان ظهور فضل الشهداء في احتيالم اضطهاد الملوك البغاة لم
يكن من قصد هؤلاء الملوك . فإذا لا يجوز ان يقال ان القول ان وجود الشر او
حدوثه خير مبني على هذا الاتجاه الى الخير اذ ليس يحكم على شيء باعتبار ما يصدق
عليه بالعرض بل باعتبار ما يصدق عليه بالذات

وعلى الثاني بان الشر لا يفيد لكمال العالم وجهاله الا بالعرض كما مر في الجواب
السابق . فإذا ما قاله ايضاً ديونيسيوس من ان الشر يفيد لكمال العالم فاما اراد به
الزام الخصم على نحو ما وايقاعه في المحال

وعلى الثالث بانه وان كان حدوث الشرور وعدم حدوثها متقابلين على طريق
التناقض الا ان ارادة حدوث الشرور وارادة عدم حدوثها ليسا متقابلين على طريق
التناقض لكون كل منهما موجباً قاله اذا لا يريد حدوث الشرور ولا يريد عدم
حدوثها بل يريد ان يسمع بحدوثها وهذا خير

الفصل العاشر

هل الله ذو اختيار

يُخطئ الى العاشر بان يقال : يظهر ان الله ليس بذی اختيار فقد قال ايرينيوس
في كلامه على الابن الشاغر في رسالته ١٤٦ الى داماس « ان الله وحده لا يخطئ (ولا
يمكن ان يخطئ) اما ما سواه فلكونه مختاراً فيستطيع ان يميل (اي ان يميل ارادته)
الى كلي من الطرفين »

٢ وايضاً ان الاختيار هو قوة العقل والارادة بها ينتخب الخير والشر . والله لا يريد
الشر كما مر في الفصل السابق . فإذا ليس فيه اختيار

لكن يعارض ذلك قول امبروسيوس في كتاب الايمان ٢ ب ٣ « ان الروح القدس
يؤتي كلاً بحسب ما يريد » اي بحسب اختيار ارادته لا بحسب الايجاب

والجواب ان يقال ان لنا اختياراً في ما لا نريده بالايجاب او بالقرينة الطبيعية فان ارادتنا ان تكون سعداء ليست بالاختيار بل بالقرينة الطبيعية ولهذا فان سائر الحيوانات التي تتحرك الى شيء بالقرينة الطبيعية لا يقال انها تتحرك بالاختيار . فاذا لما كان الله يريد خيرته بالايجاب وغيرها لا بالايجاب كما مر بيانه في الفصل الثالث كان له اختيار في ما يريده لا بالايجاب

اذا اجيب على الاول بان مراد ايروزيموس في ما يظهر في الاختيار عن الله لامطلقاً بل من جهة الميل الى الخطيئة فقط

وعلى الثاني بانه لما كان شر الاثم يقال من جهة الابتعاد عن الخيرية الالهية التي بها يريد الله جميع الاشياء كما مر في ٣ كان من المبين ان يتنع ان يريد شر الاثم ومع ذلك فان ارادته تتعلق بالمتقابلات من حيث يقدر ان يريد وجود هذا ولا وجوده كما نقدر نحن دون اثم ان نريد الجلوس ون لا نريده

الفصل الحادي عشر

هل يجب تمييز ارادة الدليل في الله

يُخطئ الى الحادي عشر بان يقال : يظهر انه ليس يجب تمييز ارادة الدليل في الله لانه كما ان ارادة الله هي علة الاشياء كذلك علمه . والعلم الالهي ليس يجعل له دلائل فكذلك اذا الارادة الالهية لا يجب جعل دلائل لها

٢ وايضاً كل دليل لا يطابق مدلوله فهو كاذب . فاذا الدلائل التي تجعل للارادة الالهية اما ان تكون غير مطابقة لها فتكون كاذبة او مطابقة فلا يكون فيها فائدة . فاذا لا يجب جعل دلائل للارادة الالهية

لكن يعارض ذلك ان ارادة الله واحدة لكونها نفس ذاته وهي قد يعبر عنها احياناً بصيغة الجمع كقوله في مز ١١٠ : ٣ « اعمال الرب عظيمة مدبرة طبعاً لجميع ارادته » فاذا يكون دليل الارادة يطلق احياناً على الارادة نفسها

والجواب ان يقال ان بعض الاشياء يقال في حق الله حقيقة وبعضها يقال مجازاً كما مر في مب ١٨ ف ٣ ومتى استعير بعض الانفعالات الانسانية لله مجازاً فاما يكون ذلك على سبيل مشابهة الأثر فإذا ما يكون عندنا دليلاً على انفعال يعبر عنه في الله باسم ذلك الانفعال مجازاً كما ان من عادة الغضب عندنا ان ينتقموا فكان الانتقام دليلاً على الغضب ولهذا متى وُصف الله بالغضب كان اسم الغضب معبراً به عن الانتقام وكذا ما يكون فينا عادة دليلاً على الإرادة يقال له أحياناً في الله إرادة مجازاً كما انه اذا أمر أمر بشيء كان ذلك دليلاً على انه يريد فعله وعلى هذا يقال أحياناً للأمر الالهي إرادة الله مجازاً كقوله في متى ٦: ١٠ «لتكن مشيئتكم كما في السماء كذلك على الأرض» الا ان بين الإرادة والغضب فرقاً من جهة ان الغضب لا يقال على الله حقيقة البتة لتضمنه الانفعال في مفهومه الأولي والإرادة نقال عليه حقيقة ولهذا كان في الله إرادة حقيقية وإرادة مجازية فالإرادة الحقيقية يقال لها إرادة الرضى والإرادة المجازية يقال لها إرادة الدليل اطلاقاً للإرادة على دليل الإرادة

إذا اجيب على الأول بان العلم ليس علة لما يُفعل الا بالإرادة لاننا لسنا نفعل ما نعلمه الا اذا اردناه ولذا لا يُجمل للعلم دليل كما يُجمل للإرادة

وعلى الثاني بان دلائل الإرادة يقال لها ارادات الهية ليس لانها دلائل على كون الله يريد بل لان الاشياء التي تكون فينا عادة دلائل الإرادة يقال لها في الله ارادات الهية كما ان الانتقام ليس دليلاً على وجود الغضب في الله بل انما يقال له في الله غضب من حيث انه عندنا دليل على الغضب

الفصل الثاني عشر

هل يصح ان يُجمل للإرادة الالهية خمسة دلائل

يُعطى الى اثني عشر بان يقال: يظهر انه ليس يصح ان يُجمل للإرادة الالهية خمسة

دلائل اي النهي والأمر والمشورة والفعل والسماح لان ما يأمرنا به الله او يشير به علينا بفعله بعينه احياناً فينا وما ينهانا عنه ليسح به بعينه احياناً . فإذا ليس يجب جعل كل منهما قسماً للآخر

٢ وايضاً ان الله ليس يفعل شيئاً الا بإرادته كما في حك ١ وإرادة الدليل ممتازة عن ارادة الرضى . فإذا ليس يجب ادراج الفعل تحت ارادة الدليل

٣ وايضاً ان الفعل والسماح يتعلقان بجميع المخلوقات على وجه العموم لان الله يفعل في جميع الاشياء ويسمح بحدوث شيء في جميع الاشياء . والأمر والمشورة والنهي مختصة بالخلقة الناطقة فقط . فإذا ليس يصح اندراجها في قسمة واحدة اذ ليست من رتبة واحدة

٤ وايضاً ان الشر يحدث على النحاء أكثر من النماء الخير لان الخير يحدث على نحو واحد اما الشر فعلى جميع الانحاء كما يتضح ذلك من الفيلسوف في الحقايق ك ٢ ب ٦ ومن ديونيسيوس في الاسماء الالهية ب ٤ . فإذا ليس يصح ان يجعل للشر دليل واحد فقط اي النهي وللخير دليلان اي المشورة والأمر

والجواب ان يقال انه يقال دلائل الارادة لتلك الاشياء التي نبين بها عادة اننا نريد شيئاً ويمكن لمبين أن يبين انه يريد شيئاً اما بنفسه او بغيره أما بنفسه فمتى فعل شيئاً اما بالقصد او بالتبعية وبالعرض فيفعل بالقصد متى فعل شيئاً بنفسه وحينئذ يقال ان دليل الارادة هو الفعل ويفعل بالتبعية متى لم ينم الفعل لان مزيل المانع يسمى محرّكاً بالعرض كما في الطبيعيات ك ٣٢ م ٨ . وحينئذ يقال ان دليل الارادة هو السماح . واما بغيره فمتى حبل غيره على فعل شيء اما بطريق الاكراه وهذا يكون بالأمر بما يريد . والنهي عن ضده واما بطريق الاقتناع وهذا يخص بالمشورة . فإذا لما كان يتبين بهذه الطرق ان مريداً يريد شيئاً فلذلك يطلق احياناً اسم الارادة الالهية على هذه الامور الخمسة على انها دلائل الارادة لان كون الامر

والمشورة والنهي يقال لما ارادة الله وانفتح من قوله في متى ١٠: ٦ «لتكن مشيتك كما في السماء كذلك على الارض» وكون السماح والفعل يقال لما ذلك فواضح من قول اوغسطينوس في انكيريدون ب ٩ «ليس يحدث شيء الا اذا اراد القادر على كل شيء ان يحدث اما بسماحه به ان يحدث او باحداثه اياه» او يقال ان نسبة السماح والفعل الى الحاضر مخففة اولها بالشر والثاني بالخير ونسبة النهي والامر والمشورة الى المستقبل مخففة اولها بالشر والثاني بالخير والواجب والثالث بالخير الزائد اذا اوجب على الاول بانه ليس يتمتع ان ميّنايين على انحاء مختلفة انه يريد شيئا واحدا بعينه كما ليس يتمتع وجود اسماء كثيرة تدل على شيء واحد بعينه. فاذا لامانع ان يكون شيء واحد بعينه مورا للامر والمشورة والفعل والنهي والسماح وعلى الثاني بانه كما يمكن ان يدل مجازا على ان الله يريد ما لا يريد به بالارادة الحصرية كذلك يمكن ان يدل مجازا على انه يريد ما يريد به بالحصر. فاذا لامانع من ان ارادة الرضى واردة الدليل لثعلقان بشيء واحد بعينه. والفعل متحد دائما بلارادة الرضى بخلاف الامر والمشورة لانه يتعلق بالحاضر وهما يتعلقان بالمستقبل ولانه مفعول الارادة بالذات وهما مفعولها بالغير كما مر في جرم الفصل وعلى الثالث بان الخليفة الناطقة هي ربة فعلها ولذا يجعل الارادة الالهية دلائل خصوصية بالنظر اليها من حيث ان الله يسوقها لان تفعل باختيارها وبنفسها اما ما عداها من المخلوقات فليس يفعل الا متحركا من الفعل الالهي ولذا لم يكن محل بالنظر الى ما عداها الا للفعل والسماح وعلى الرابع بان شر الاثم وان حدث على انحاء متكررة لكنه يتفق في كونه مخالفا للارادة الالهية ولذا لم يجعل بالنظر الى انشور الا دليل واحد وهو النهي واما الخبرات فهي تنسب الى الخير الالهية على طرق مختلفة لان منها ما لا سبيل لنا بدونه ان نحصل على التمتع بالخيرية الالهية وباعتبار هذا يجعل الامر. ومنها ما نحصل

به على ذلك بوجه اتم واعتبار هذا يجعل المشورة او يقال ان المشورة لا تتعلق
باجتلاب الخبرات الكبرى فقط بل باجتباب الشرور الصغرى ايضا

المبحث العشرون

في محبة الله - وفيه اربعة فصول

ثم ينبغي النظر في ما يتعلق مطلقاً بإرادة الله - والحجج الشهيرة في وجوده عندنا الانفعالات
النفسانية كالتفرح والمحبة ونحوهما وملكات الفضائل المختلفة كالعدل والشجاعة ونحوها. فإذا
سئلت أولاً في محبة الله ثم في عدل ورحمته. أما الاول فالبحث فيه يدور على اربع مسائل - ١
هل يوجد في الله محبة - ٢ هل يجب جميع الاشياء - ٣ هل احد الاشياء احب اليه من
الآخر - ٤ هل الافضل احب اليه

الفصل الاول

هل يوجد في الله محبة

يُخطئ الى الاول بان يقال : يظهر ان ليس في الله محبة اذ ليس فيه انفعال.
والمحبة انفعال. فإذا ليس في الله محبة

٢ وايضاً ان كلاً من المحبة الغضب والحزن ونحو ذلك قسم للآخر. والحزن والغضب
ليس باقالات على الله الامجازاً. فكذلك المحبة ايضاً

٢ وايضاً قال ديونيسيوس في الاسماء الالهية ب ٤ « لمحبة قوة موجدة ومؤلفة »
وهذا يمتنع ان يكون له محل في الله لكونه بسيطاً. فإذا ليس في الله محبة
لكن يعارض ذلك قوله في ايو: ٤: ١٦ « الله محبة »

والجواب ان يقال لابد من اثبات المحبة في الله فان الحركة الاولى للارادة ولكل
قوة شوقية هي المحبة لانه لا كان فعل الارادة وكل قوة شوقية يتوجه الى الخير
والشر على انهما موضوعه الخالص وكان الخير موضوعاً للارادة والشهوة بالاصالة

وبالذات واما الشر فبالتبعية وبالنير اي من حيث يقابل الخير يجب ان تكون
افعال الارادة والشهوة الملاحظة لخير متقدمة طبعا على افعالها الملاحظة للشر كتقدم
الفرح على الحزن والمحبة على البغض لان ما بالذات متقدم دائما على ما بالنير . وايضا
فما هو اعم فهو اقدم بالطبع ولذا كانت نسبة العقل الى مطلق الحق متقدمة على نسبتها
الى بعض الحقيقات الجزئية على ان من افعال الارادة والشهوة ما يلاحظ الخير تحت
قيد مخصوص كما يتعلق الفرح واللذة بالخير الحاضر والحاصل والشوق والرجاء بالخير
الذي لم يحصل بعد . اما المحبة فتلاحظ الخير بالمعوم حاصلا او غير حاصل فهي اذا
الفعل الاول بالطبع للارادة والشهوة ولذا كانت سائر الحركات الشهوية تفرض
المحبة كالامل الاول لانه ليس يتشوق احد الا للخير المحبوب ولا يفرح احدا الا بالخير
المحبوب والبغض ايضا لا يتعلق الا بما يصاد الشيء المحبوب وكذا من البين ان الحزن
ونظائره تستند الى المحبة استنادها الى المبدأ الأول . فاذا كل من كان فيه ارادة
او شهوة يجب ان يكون فيه محبة لانه اذا ارتفع الاول ارتفع الباقي وقد حققنا في
مب ١٩ ف ١ : ان في الله ارادة . فاذا لا بد من اثبات المحبة فيه
اذا اوجب على الاول بان القوة المدركة لا تتحرك الا بتوسط القوة الشهوية وكما ان
العقل الكلي عندنا يحرك بتوسط العقل الجزئي كما في كتاب النفس ٣ م ٥٧ و ٥٨
كذلك الشهوة العقلية التي يقال لها الارادة انما تتحرك عندنا بتوسط الشهوة الحسية
وعلى هذا فالحرك الاول للمجد عندنا هو الشهوة الحسية ولذا كان فعل الشهوة الحسية
مصحوبا دائما ببعض تغير في الجسد ولا سيما من جهة القلب الذي هو المبدأ الأول
للحركة في الحيوان كما قال الفيلسوف في اقسام الحيوانات ك ٢ ب ١ و ٣ ب ٤
فاذا افعال الشهوة الحسية من حيث تستصحب تغيرا جساميا تسمى انفعالات بخلاف
افعال الارادة . فاذا المحبة والفرح واللذة انما هي انفعالات من جهة ان المراد بها افعال
الشهوة الحسية لان جهة ان المراد بها افعال الشهوة العقلية وهي من هذه الجهة

ثَبَّتَ فِي اللَّهِ وَمِنْ ثَمَّ قَالَ الْفِيلسُوفُ فِي الْخَلْقِيَّاتِ ك ٧ ان «الله يفرح بفعل واحد
وبسبب» ولذلك بينه فهو يجب بدون افعال
وعلى الثاني بان افعالات الشهوة الحسية يعتبر فيها شيء بمنزلة المادة وهو التغير
الجسماني وشيء بمنزلة الصورة وهو ما كان من جهة الشهوة كما ان القدي بمنزلة المادة
في الغضب هو التهاب الدم حول القلب او نحو ذلك والذي بمنزلة الصورة هو شهوة
الانتقام كما في كتاب النفس م ١٥ و ٦٣ على ان هذه الاشياء ايضاً منها ما يتضمن
نقصاً من جهة ما هو بمنزلة الصورة كالشوق المتعلق بالخير الغير الحاصل والحزن
المتعلق بالشر الحاصل وكذا الحال في الغضب المفترض للزمن ومنها ما ليس يتضمن
نقصاً كالحبة والفرح . فاذاً لما كان لا يجوز في حقه تعالى شيء من هذه الاشياء
باعتبار ما هو بمنزلة المادة فيها كما مر في الجواب السابق كانت تلك الاشياء التي
تتضمن نقصاً ولو من جهة الصورة لا يمكن جوازها في حقه تعالى الا مجازاً بسبب
مشابهة الأثر كما مر في م ب ٣ ف ٢ اما ما ليس يتضمن نقصاً فيقال على الله حقيقة
كالهبة والفرح لكن بدون افعال كما مر قريباً وفي المبحث الآنف ف ٢
وعلى الثالث بان فعل المحبة تجبه دائماً الى امرين الخير الذي يريده مريد الواحد
ومن يريده الخير لان المحبة الحقيقية لواحد هي ارادة الخير له . فاذاً متى احب واحد
نفسه فانه يريد الخير لنفسه وهكذا يلتمس توحيد ذلك الخير بنفسه على قدر طاقته
وبهذا الاعتبار يقال للمحبة قوة موحدة حتى في الله لكن بدون تركيب لأن ذلك
الخير الذي يريده لنفسه ليس مقارناً لنفسه اذ هو خير بذاته كما مر بيانه في م ب
ف ١ و ٣ ومتى احب غيره فانه يريد له الخير وينزله في ذلك منزلة نفسه ناسباً الخير
اليه نسبة اياه الى نفسه وبهذا الاعتبار يقال للمحبة قوة مؤلفة لان صاحبها يجمع
غيره الى نفسه جاعلاً نفسه بالنسبة اليه مثله بالنسبة الى نفسه وهكذا فالهبة الالهية
ايضاً قوة مؤلفة من دون تركيب موجودة في الله من حيث يريد الخيرات لما عداه

الفصل الثاني

هل يحب الله جميع الاشياء

يُتَخَطَّى الى الثاني بان يقال : يظهر ان الله ليس يحب جميع الاشياء فقد قال ديونيسيوس في الاسماء الالهية ب ٤ مقاً ١٠ « المحبة تخرج بالحب عن نفسه وتنقله على نحو ما الى المحبوب » وليس يصح ان يقال ان الله يخرج عن نفسه وينتقل الى غيره فإذا ليس يصح ان يقال انه يحب غيره

٢ وايضاً ان محبة الله ازيلية والاشياء المتغيرة لله ليست موجودة منذ الازل الا في الله فهو اذا لا يحبها الا في نفسه وهي بحسب وجودها فيه ليست متغيرة له فهو اذا لا يحب الاشياء المتغيرة له

٣ وايضاً ان المحبة ضر بان محبة شهوة ومحبة صداقة والله ليس يحب الخلق الغير الناطقة لاجبة الشهوة لعدم افتقاره الى شيء خارج عنه ولا بمحبة الصداقة لامتناع حصول الصداقة مع الموجودات الغير الناطقة كما اوضحه الفيلسوف في الخلقيات ك ٨ ب ٢ فانه اذا ليس يحب جميع الاشياء

٤ وايضاً قيل في مز ٥ : ٧ « ابغضت جميع فاعلي الائم » وليس شيء ينقض ويحب معاً فانه اذا ليس يحب جميع الاشياء
لكن يعارض ذلك قوله في حك ١١ : ٢٥ « تحب جميع الأكوان ولا تمت شيئاً مما صنعت »

والجواب ان يقال ان الله يحب جميع الاشياء الموجودة لان جميع الاشياء الموجودة من حيث انها موجودة هي خيرات لان وجود كل شيء خيرٌ ما وكذا كل كمال له وقد حققنا في مب ١٩ ف ٤ ان ارادة الله هي علة جميع الاشياء وهكذا يجب انه انما يحصل شيء على الوجود او اي خير من حيث انه مرادٌ من الله فانه اذا يريد لكل موجودٍ خيراً ما ، فاذا لم تكن المحبة الارادة الخيرية شيء فواضح ان الله يحب جميع

الاشياء الموجودة لكن ليس كما نحبها نحن لانه لآ لم تكن ارادتنا علة لخيرية الاشياء بل كانت تمحرك منها على انها موضوعها لم تكن محبتنا التي بها نريد الخير لشيء علة لخيرته بل بالعكس فان خيرته حقيقة او مدعاة تخرج المحبة التي بها نريد ان يحفظ عليه الخير الحاصل له ويزاد له الخير الغير الحاصل له وتعمل لذلك اما محبة الله فهي التي تفيض الخيرية على الاشياء وتبدعها فيها

اذ اوجب على الاول بان المحب يخرج عن نفسه الى المحبوب من حيث انه يريد له الخير ويعتني به عنايته بنفسه ومن ثم قال ديونيسيوس في الاسماء الالهية ب «اني لاجبر ان اقول امرأ حقاً وهو ان علة جميع الاشياء ايضاً تخرج بفيض خيريتها المحبة عن نفسها بتأثيرها العامة بجميع الاشياء»

وعلى الثاني بان المخلوقات وان لم تكن موجودة منذ الازل الا في الله لكنها تكونها قد وجدت فيه منذ الازل قد عرفها منذ الازل في طبائعها الخاصة واحبها كذلك كما

اننا نحن ايضاً باشباه الاشياء الموجودة فينا نعرف الاشياء الموجودة في ذواتها

وعلى الثالث بان الصداقة لا يمكن ان تكون الامع المخلوقات الناطقة التي يعرض فيها مكافأة المحبة بالمحبة والاشتراك في افعال الحيوية والتي يعرض ان يحدث لها خير او شر بحسب الحظ والسعادة كما لا يتعطف ايضاً حقيقة الالهيا . اما المخلوقات

لهي الناطقة فلا تستطيع التوصل الى محبة الله ولا الى الاشتراك في الحيوية العقلية والسعيدة التي يحيا بها الله . فالله اذاً في الحقيقة ليس يحب المخلوقات الغير الناطقة

بمحبة الصداقة بل بما يشبه محبة الشهوة من حيث يسوقها الى المخلوقات الناطقة والى ذاته ايضاً ليس لانه مفتقر اليها بل بسبب خيرته ونفعنا لاننا نشتهي شيئاً لنا ولغيرنا

وعلى الرابع بانه ليس يتمتع ان شيئاً واحداً بعينه يحب ويُبغض من جهتين مختلفتين والله يحب الخطاة من جهة كونهم طبائع لانهم من هذه الجهة موجودون وصادرون

عنه اما من جهة كونهم خطاةً فليسوا بموجودين بل ضالين من الوجود وليس هذا

صادراً فيهم عن الله . فإذا من هذه الجهة يُتَضَوَّن منه

الفصل الثالث

هل يحب الله جميع الأشياء على السواء

يُخْتَلَفُ الى الثالث بأن يقال : يظهر أن الله يحب جميع الأشياء على السواء ففي
حك ٦ : ٨ « عنايته تمُّ الجميع على السواء » وعناية الله بالأشياء إنما هي من المحبة

التي بها يحب الأشياء فهو إذاً يحب جميع الأشياء على السواء

٢ وإيضاً أن محبة الله هي ذاته . وذات الله ليست تقبل الأكثر والأقل . فإذا
كذلك محبته . فإذا ليس بعض الأشياء أحبَّ إليه من بعض

٣ وإيضاً كما أن محبة الله تمُّ المخلوقات كذلك علمه وإرادته لكنه ليس يقال إن
الله يعلم أو يريد بعض الأشياء أكثر من غيرها . فإذا ليس بعض الأشياء أحبَّ إليه

من بعض

لكن يعارض ذلك قول أوغسطينوس في كلامه على يوحنا مقاً ١١ « أن الله يحب

جميع الأشياء التي صنعها إلا أن أحبها إليه المخلوقات الناطقة وأحب هذه إليه تلك
التي هي أعضاء ابنه الوحيد وأحبَّ إليه بأكثر من ذلك ابنه الوحيد »

والجواب أن يقال لما كانت المحبة هي إرادة الخير لشيء فيمكن أن يُحبَّ شيء
محبة أكثر أو أقل من جهتين أولاً من جهة فعل الإرادة الذي هو متفاوت في الشدة

بحسب الأكثر والأقل وبهذا الاعتبار ليس بعض الأشياء أحبَّ الى الله من بعض
لأنه يحب جميع الأشياء بفعل إرادته الذي هو واحدٌ وبسيطٌ وجاريٌ دائماً على نهج

واحدٍ وثانياً من جهة الخير الذي يريده مريدٌ لمحجوب وعلى هذا يقال أن واحداً
أحبَّ اليها من الآخر متى أردنا له خيراً أعظم وإن لم يكن برادةً اشد وبهذا الاعتبار

يجب أن يقال أن بعض الأشياء أحبَّ الى الله من بعض . لأنه لما كانت محبة الله هي
علمه خيرة الأشياء كما مرَّ في الفصل السابق فلو كان الله لا يريد لشيء خيراً أعظم مما

يريده لآخر لا كان شيء افضل من آخر
اذ اجيب على الاول بانه يقال ان عناية الله تم جميع الاشياء على السواء ليس
لانه يمنح بعنايته جميع الاشياء خيرات متساوية بل لانه يدبر جميع الاشياء بحكمة
وخيرية متساوية

وعلى الثاني بان تلك العجبة تنهض بالنسبة الى اشتداد المحبة من جهة فعل الارادة
الذي هو الذات الالهية. والخير الذي يريده الله للخلقة ليس هو الذات الالهية.
فاذا لامانع ان يشتد او يضعف

وعلى الثالث بان التعقل والارادة يدلان على الفعل فقط ولا يتضمنان في دلائلها
موضوعات ما حتى يجوز ان يقال باحبار اختلافها ان في علم الله اوارادته تفاوتاً في
الاكثر والاقل كما في محبته على ما مر في جرم الفصل

الفصل الرابع

هل الافضل احب الى الله دائماً

يخطئ الى الرابع بان يقال: يظهر ان ليس الافضل احب الى الله دائماً فواضح
ان المسيح افضل من الجنس الانساني كله لكونه الهاً وانساناً. والله قد احب الجنس
الانساني اكثر من المسيح لقوله في رو ٨: ٣٢ «لم يشفق على ابنه بل اسلمه عن جميعنا»
فاذا ليس الافضل احب الى الله دائماً

٢ وايضاً ان الملاك افضل من الانسان ولنا قيل عن الانسان في مز ٨: ٦ «نقصته
عن الملكة قليلاً» والله قد احب الانسان اكثر من الملاك ففي عبر ٢: ١٦ «لم يخذ
الملئكة قط بل انا اتخذ نسل ابراهيم». فاذا ليس الافضل احب الى الله دائماً

٣ وايضاً ان بطرس كان افضل من يوحنا لانه كان احب للمسيح ولنا قال رب
لعله بمقيدة ذلك سأل بطرس بقوله «يا سمعان بن يونا اتعجبني اكثر من هؤلاء» ومع
ذلك فان المسيح قد احب يوحنا اكثر من بطرس فقد كتب اوغسطينوس على قول

يوحنا ٢١ «رأى التلميذ الذي كان يسوع يحبه» ما نصه «هذه العلامة يمتاز يوحنا عن بقية التلاميذ ليس لأن يسوع كان يحبه وحده بل لأنه كان يحبه أكثر من البقية»
 فإذا ليس الافضل أحب إلى الله دائماً

وأيضاً إن البار أفضل من التائب لأن الثوبة هي اللوح الثاني بعد الفرق كما قال
 ابرونيموس والله يحب التائب أكثر من البار لأنه يفرح به أكثر فقد قيل في لوقا ١٥: ٧
 «اقول لكم انه سيكون في السماء فرح بمخاطي واحد يتوب أكثر مما يكون بسبعة
 وتسعين صديقاً لا يحتاجون إلى الثوبة». فإذا ليس الافضل أحب إلى الله دائماً
 ه وايضاً أن البار المعلوم يعلم سابق افضل من الخاطئ المتعبد. والخاطئ المتعبد
 أحب إلى الله لأنه يريد له خيراً اعظم أي الحياة الابدية. فإذا ليس الافضل أحب
 إلى الله دائماً

لكن يعارض ذلك ان كل شيء يحب ما يشبهه كما يتضح من قوله في سي ١٣: ١٩
 «كل حيوان يحب نظيره» وإنما يكون شيء افضل من حيث هو أشبه بالله. فإذا
 الافضل أحب إلى الله

والجواب ان يقال ان ما اسلفناه يستلزم ضرورة القول بان الافضل أحب إلى
 الله فقد مر في الفصلين الآتين ان اثار الله شيئاً بالحب ليس سوى ارادته له خيراً
 اعظم. وارادة الله هي علة الخير في الاشياء وهكذا فانما بعض الاشياء افضل من طريق
 ان الله يريد لها خيراً اعظم. فإذا يلزم ان الافضل أحب إليه

إذا اجيب على الاول بان المسيح هو أحب إلى الله لان الجنس الانساني فقط
 بل من مجموع المخلوقات طراً لأنه اراد له خيراً اعظم اذ قد وهبه اسماً يفوق كل
 اسم كما في فيل ٩: ٢ ليكون الها حقاً. واسلامه اياه إلى الموت لاجل خلاص الجنس
 الانساني لم يضع شيئاً من سوء قدره بل بالاحرى قد صار بذلك غالياً مجيداً لأنه
 صارت الرئاسة على كتفه كما في اش ٩: ٦

وعلى الثاني بان الطبيعة الانسانية المتخذة من كلمة الله في اقنوم المسيح هي احب الى الله من جميع الملائكة كما مر في الفصل السابق وهي افضل وخصوصاً باعتبار الاتحاد اما اذا اعتبرت الطبيعة الانسانية بالمعوم فان قيست بالطبيعة الملكية من حيث الانساق الى النعمة والمجد فهما متساويتان لان للانسان والملاك مقداراً واحداً كما في روم ٢١ لكن بحيث انه قد يقع التفاصل في ذلك بين الملائكة والناس اما من حيث حال الطبيعة فالملاك افضل من الانسان ولم يتخذ الله الطبع الانساني لكون الانسان احب اليه مطلقاً بل لانه كان احوج الى ذلك كما ان الاب الصالح قد يعطي خادماً السقيم من التفاس ما ليس يعطي ابنة الصميم

وعلى الثالث بان هذا التشكيك ببطرس ويوحنا مدفوع من وجود فان اوغسطينوس قد حمل ذلك في الموضع المذكور على معنى رمزي بقوله ان الحياة العملية المعبر عنها ببطرس احب لله من الحياة النظرية المعبر عنها بيوحنا لانها اشهر بشدائد الحياة الحاضرة واتوق الى انجاة منها والتوجه الى الله واما الحياة النظرية فانها احب الى الله لكونه احفظ لما لانها لا تنتهي بانتهاء حياة الجسد كالحياة العملية وذهب بعض الى ان بطرس كان احب للمسيح في الاعضاء وبهذا الاعتبار كان احب اليه ايضاً فمهد اليه بالكنيسة اما يوحنا فكان احب للمسيح في نفسه وبهذا الاعتبار كان احب اليه ايضاً فمهد اليه بامه . وذهب غيرهم الى انه لم يثبت ايهما كان احب للمسيح بفضيلة المحبة ولا ايهما كان احب اليه بالنظر الى مجد الحياة الابدية الاعظم لكنه يقال ان بطرس كان احب له باعتبار ما كان فيه من النشاط او الحياة ويوحنا كان احب اليه باعتبار ما كان يؤثـره به من شعائر الاله بسبب فتائه وطهارته . وذهب آخرون الى ان المسيح كان احب لبطرس من جهة موهبة فضيلة المحبة التي هي اسنى المواهب وليوحنا من جهة موهبة العقل . وقضية هذا القول ان بطرس كان افضل واحب الى المسيح مطلقاً ويوحنا من وجهه . والذي يظهر ان الحزم بذلك دعوى

بلا دليل لان « الرب وازن الارواح » كما في ام ١٦: ٢ وليس غيره
وعلى الرابع بان حكم التائبين والابرار تحكم الامور الفاضلة والمفضولة لان
الاكثرين نعمة هم افضل واحب الى الله ابراراً كانوا او تائبين واما في المتساوين
فالبرارة اشرف ومحبوته اكثر. وانما يقال مع ذلك ان الله يسر بالتائب اكثر من سروره
بالابرار لان التائبين ينهضون في الغالب وهم اكثر احترازاً واوفر تواضعاً واشد حرارة
وبناءً على هذا كتب غريغوريوس في كلامه على الانجيل هناك ما نصه: « ان ذلك
الجندي الذي بعد الفرار ينقلب في الحرب على العدو ويقهره بياأس لأحب الى
القائد من لم يهرب قط ولم يُل في شيء » او يرهان آخر لان نوال النعمة المتساوي هو
بالنسبة الى التائب الذي استحق العقاب او فر منه بالنسبة الى الابرار الذي لم يستحق
ذلك كما ان مئة درهم اذا وُهبت لتغيير نوال اعظم منه اذا وُهبت للملك
وعلى الخامس بانه لما كانت ارادة الله هي علة الخيرية في الاشياء وجب تقدير
خيرية من يحب من الله بحسب الزمان الذي يجب ان يمنح فيه من الخيرية الالهية
خيراً ما. فاذا الخاطيء المتخف هو خير من البار بحسب ذلك الزمان الذي يجب ان
يمنح فيه من الارادة الالهية خيراً اعظم وان كان شرّاً منه بحسب زمان آخر لانه قد
يكون في بعض الازمنة لا خيراً ولا شيراً



المبحث الحادى والعشرون

في عدل الله ورحمته - وفيه اربعة فصول

بعد النظر في محبة الله ينبغي النظر في عدل ورحمته والبحث في ذلك بدور على اربع مسائل
١ - هل في الله عدل - هل يجوز ان يقال لعدلو حتى - هل في الله رحمة - هل
يوجد العدل والرحمة في كل عمل من اعمال الله

الفصل الأول

هل في الله عدلٌ .

يُخطئ إلى الأول بان يقال : يظهر ان ليس في الله عدلٌ لان العدل قسم للعفة .
وليس في الله عفة . فاذا ليس فيه عدلٌ ايضاً

٢ وايضاً كل من يفعل كل شيء بحسب هوى ارادته فليس يفعل بحسب
العدل . والله يفعل كل شيء بحسب مشورة ارادته كما قال الرسول في افس ١: ١١ .
فاذا ليس يجب وصفه بالعدل

٣ وايضاً ان فعل العدل هو اداء الدين . والله ليس مديوناً لاحد . فاذا ليس
بإلائه العدل

٤ وايضاً كل ما في الله فهو ذاته . وهذا ليس ملائماً للعدل فقد قال بولسيوس
في كتاب الاسابيع ان « الخير ينظر الى الذات والعدل ينظر الى الفعل » فالعدل اذا
ليس يلائم الله

لكن يعارض ذلك قوله في مز ١٠: ٨ « الرب عادلٌ ومحِب العدل »

والجواب ان يقال ان العدل ضربان احدهما قائمٌ في الايجاب والقبول من الطرفين
كالعدل القائم في الشراء والبيع ونحو ذلك من المشاركات والمبادلات وقد سماه
الفيلسوف في الخلقيات ك ه ب ٤ العدل البديلي اي المدير للمبادلات او المشاركات
وهذا ليس يلائم الله لانه من سبق فأعطى له فيكافاً كما قال الرسول في روم ١: ٣٥
والثاني قائمٌ في التوزيع ويقال له العدل التوزيعي وهو ما به يعطي مديرٌ او مقيمٌ كلاً
بحسب مقامه فاذا كما ان النظام الملائم الذي لعائلة او لكل جماعة مديرة يفسح عن
هذا العدل في المدير كذلك نظام العالم المشاهد في الاشياء الطبيعية والارادية يفسح عن
عدل الله ويتاء على هذا قال ديزنيوس في الاسماء الالهية ب ٨ مق ٤ « يجب
ان يعتبر ان عدل الله الحقيقي قائمٌ بإتيانه كل شيء ما يخصه بحسب مقامه ويحفظه

على كل شيء طبعته في رتبته وقوته الخاصة»

إذاً اجب على الاول بأن من الفضائل الخلقية ما هو بالنظر الى الانفعالات كاللغة بالنظر الى الشهوات والشجاعة بالنظر الى الجبن والتهور والوداعة بالنظر الى الغضب وهذه لا يجوز وصف الله بها الامحازاً اذ ليس فيه تعالى لا الانفعالات كما مر في مب ١٩ ف ٢ وب ٢٠ ف ١ ولا الشهوة الحسية القائمة فيها هذه الفضائل قيام الشيء في عمله كما قال الفيلسوف في الخلقيات ك ٣ ب ٢ ومنها ما هو بالنظر الى الافعال من اعطاء واخذ ونحوها كعدل والسخة وعظم الهمة مما ليس قائماً في الحس بل في الارادة. فاذاً لا مانع من اثبات هذه الفضائل في الله لكن ليس بالنظر الى الافعال المدنية بل بالنظر الى الافعال الملائكة له تعالى فقد قال الفيلسوف في الخلقيات ك ١ ب ٨ ان وصف الله بالفضائل المدنية اهل لان يضحك منه

وعلى الثاني بانه لما كان الخير المعقول هو موضوع الارادة فلا يمكن ان يزيد الله الاً ما تقتضيه حكمته لانها بمنزلة شريعة العدل التي هي مقياس استقامة ارادته وعدلها. فاذاً ما يفعله بحسب ارادته فانه يفعله بالعدل كما ان ما نفعله نحن على وفق الشريعة فاننا نفعله بالعدل غير اننا نحن نفعل على وفق شريعة شارع اعلى والله هو شريعة نفسه

وعلى الثالث بان كل شيء يجب له ما يخصه ويقال خاص بشيء ما هو متجه اليه كما يقال ان العبد خاص بالسيد دون العكس لأن الحرماً كن لاجل نفسه قاسم الواجب اذاً تضمن نسبة اقتضاء او ضرورة ما الى ما يتجه اليه على انه يجب اعتبار نسبتين في الاشياء احدها ما بها مخلوق يتجه الى مخلوق آخر كاتجاه الاجزاء الى الكل والاعراض الى الجواهر وكل شيء الى غايته. والثانية ما بها جميع المخلوقات تتجه الى الله. فاذاً كذلك ايضاً يجوز اعتبار الواجب في الفعل لالهي على صريدين اما بحسب كون شيء يجب لله او بحسب كون شيء يجب لشيء مخلوق والله يفي بالواجب

من كلا الوجهين فان الواجب لله أن يتم في الاشياء ما هو حاصل في حكمته و ارادته وما يظهر خيريته وبهذا الاعتبار فان عدل الله ينظر الى لياقته التي بها يوفي ذاته ما يجب له . والواجب ايضاً لشيء مخلوق أن يحصل على ما يتجه اليه كما يجب للانسان ان يكون له يدان وان يخدمه سائر الحيوان وهكذا ايضاً فان الله يعدل متى اعطى كل شيء ما يجب له بحسب اعتبار طبعه وحاله . الا ان هذا الواجب متوقف على الاول يجب لكل شيء ما جعل متجهاً اليه بترتيب الحكمة الالهية على ان الله وان اعطى اذاً شيئاً على هذا النحو ما يجب له لكنه ليس مديوناً لأحد اذ ليس متجهاً الى غيره بل بالاحرى غيره متجهاً اليه ولذا يطلق العدل في الله تارة على اللياقة بغيرته وتارة على المجازاة بحسب الاستحقاقات وقد اشار انسلموس الى كلا الوجهين بقوله « اذا عاقبت الاشعار فذلك عدل لانه مناسب لاستحقاقهم واذا عفوت عنهم فذلك عدل لانه لا تقي بغيرتك »

وعلى الرابع بان العدل وان كان ينظر الى الفعل لكنه لا يخرج بذلك عن كونه ذات الله لان ما هو من ماهية شيء ايضاً يمكن ان يكون مبدء الفعل على ان الخير لا ينظر دائماً الى الفعل لان شيئاً يقال انه خير لا من حيث ما يفعله فقط بل من حيث هو كامل في ماهيته ايضاً ولذا قيل هناك ان نسبة الخير الى العدل نسبة العام الى الخاص

الفصل الثاني

هل عدل الله حق

يُستغنى الى الثاني بان يقال : يظهر ان عدل الله ليس حقاً لأن محل العدل الارادة اذ هو استقامة الارادة كما قال انسلموس في الحق ب ١٣ ومحل الحق العقل كما قال الفيلسوف في الالهيات ك ٦ م ٨ وفي الخلفيات ك ٦ م ٢ و ٦ م ٢ فاذاً ليس العدل من قبيل الحق

٢. وايضاً فالحق فضيلةٌ مُنايرةٌ للعدل على ما قال الفيلسوف في الخلقيات ك ٤ ب
٧. فاذاً ليس الحق من قبيل العدل
لكن يعارض ذلك قوله في ص ٨٤: ١١ «الرحمة والحق تلاقيا» حيث أُطلق الحق
على العدل

والجواب ان يقال ان الحق قائم بطابق العقل والخارج كما مر في مب ١٦ ف ١
والعقل الذي هو علة الخارج له الى الخارج نسبة القاعدة والمقدار واما العقل الذي
يستفيد العلم من الخارج فالامر فيه بالعكس. فاذاً متى كان الخارج قاعدةً ومقداراً
للعقل كان الحق قائماً بمطابقة العقل للخارج كما يعرض فينا لان غلطنا وقولنا انما هو حق
او باطل من طريق ان الامر بالخارج موجودٌ او غير موجودٍ واما متى كان العقل
قاعدةً او مقداراً للخارج فيكون الحق قائماً بمطابقة الخارج للعقل كما يقال للصانع انه
عمل عملاً حقاً متى كان منطبقاً على الصناعة. على ان نسبة الاعمال العادلة الى
الشرعة المنطبقة عليها كنسبة الصناعات الى الصناعة. فاذاً عدل الله الذي هو قوام
ترتيب الاشياء المطابق لاعتبار حكمته التي هي شريعته يصح ان يسمى حقاً وبهذا
المعنى يقال ايضاً عندنا حق العدل

اذاً اجيب على الاول بان محل العدل من حيث الشرعة المنظمة هو الذهن او
العقل واما من حيث الامر الذي به تنظم الاعمال على وفق الشرعة فمحل الارادة
وعلى الثاني بان الحق الذي يتكلم عليه الفيلسوف هناك فضيلة بها يعان الواحد
نفسه في اقواله وافعاله كما هو وعلى هذا فهو حقٌ بمطابقة الدال للدلول لا بمطابقة
المطلوب للعلة والقاعدة كما اسلفنا قريباً في حق العدل

الفصل الثالث

هل الرحمة ملائمةٌ

يُخطئ الى الثالث بان يقال: يُظهر ان الرحمة ليست ملائمةً لله لانها نوعٌ من

التم كما قال النمشي في كتاب الدين المستقيم ٢ ب ١٤ والله ليس فيه غم. فإذا
ليس فيه رحمة ايضاً
٢ وايضاً ان الرحمة توسع في العلل. والله ليس في قدرته ان يترك ما يختص به. فله
فقد قيل في ٢ تيمو: ١٣: ٢ «وان لم نؤمن فلا يزال هو اميناً لانه لا يمكن ان ينكر
ذاته» وهو لو انكر اقواله لانكر ذاته كما قال الشارح هناك، فإذا ليست الرحمة
ملامثة لله

لكن يعارض ذلك قوله في مز: ١١٠: ٤ «الرب رؤوف ورحيم»
والجواب ان يقال ان الله يجب وصفه بالرحمة على الوجه الابلغ لكن من حيث
الأثر لا من حيث تأثر الانفعال وبيان ذلك يجب ان يعتبر ان واحداً يقال له
(في اللاتينية) misericors (اي رحيم) كما هو habens cor miserum (اي
ذو قلب شقي) اي لانه يتأثر غماً من شقاء غيره تأثره من شقاء نفسه وهذا يستلزم
انه يعمل لدفع شقاء غيره عمله لدفع شقاء نفسه وهذا هو أثر الرحمة. فإذا الاعتماد من
شقاء الغير ليس يلائم الله واما دفع شقاء الغير فهو في غاية الملازمة له على كون مرادنا
بالشقاء كل نقص والنقص لا يزال الا بكمال خيرية ما واصل الخيرية الاول هو الله
كما مر تحقيقه في مب ٦ ف ٤. لكن لا بد من اعتبار ان افاضة الكمالات على
الاشياء هي من شأن خيرية الله وعدله وسمائه ورحمته ولكن باعتبارات مختلفة لان
الإسهام في الكمالات اذا اعتبر بالاخلاق فهو من شأن الخيرية كما مر تحقيقه في
مب ٦ ق ٢ و ٤ واما باعتبار ان الله يفيض الكمالات على الاشياء بحسب قدرها
فهو من شأن العدل كما مر في الفصل الثاني وباعتبار انه ليس بفعل ذلك لاجل
نعمه بل لمجرد خيرته فهو من شأن النعم وباعتبار ان الكمالات المفاضة من الله
على الاشياء تزيد كل نقص فهو من شأن الرحمة
إذا اجيب على الاول بان ذلك الاعتراض يقبه على الرحمة باعتبار تأثر الانفعال

وعلى الثاني بان الله يفعل بالرحمة لافعله ما ينافي عدله بل بفعله شيئاً زائداً على عدله كما انه لو اعطى واحداً من له عليه مئة دينارٍ مثني دينارٍ من ماله لا يفعل بذلك ضد العدل بل انما يفعل عن سخاء او رحمة وكذا لو اغتفر واحد اهانته مليحة به لان من اغتفر شيئاً فكأنما قد وهبه ومن ثم دعا الرسول المغفرة عطفاً بقوله في افسوس ٩: ٢٤ « فليعط بعضكم بعضاً كما اعطاكم المسيح » ومن ذلك يتضح ان الرحمة لا تنفي العدل بل هي ثمرة له ولذا قيل في يع ٢: ١٣ « الرحمة تفخر على الدينونة » اي تفوقها

الفصل الرابع

هل الرحمة والعدل في جميع افعال الله

يُستغنى الى الرابع بان يقال: يظهر ان الرحمة والعدل ليسا في جميع افعال الله لان من افعال الله ما يستند الى الرحمة كحبرير الاثيم ومنها ما يستند الى العدل كاهلاك الائمة وبناء على هذا قيل في يع ٢: ١٣ « ان الدينونة بلا رحمة تكون على من لا يصنع رحمة » . فاذا ليس الرحمة والعدل ظاهرين في كل فعل من افعال الله

٢ وايضاً فقد استند الرسول في رو ١٥ اهتداء اليهود الى العدل والحق واهتداء الائم الى الرحمة . فاذا ليس العدل والرحمة في كل فعل من افعال الله

٢ وايضاً ان كثيراً من الابرار تحمل بهم المكافاة في هذه الدنيا . وهذا جور . فاذا ليس العدل والرحمة في كل فعل من افعال الله

٤ وايضاً من شأن العدل ابقاء الواجب ومن شأن الرحمة دفع الشقاوة وهكذا كل من العدل والرحمة يفترض شيئاً سابقاً في فعله . والابديع ليس يفترض شيئاً سابقاً . فاذا ليس في الابداع رحمة ولا عدل

سابقاً . فاذا ليس في الابداع رحمة ولا عدل لكن يعارض ذلك قوله في مر ١٠: ٢٤ « ان سبل الرب جميعها رحمة وحق » والجواب ان يقال من الضرورة ان يوجد الرحمة والحق في كل فعل من افعال الله

إذا أريد بالرحمة إزالة كل نقص وإن كان لا يجوز إطلاق الشقاء حقيقة على كل نقص بل على نقص الخليفة الناطقة التي يعرض أن تكون سعيدة فقط لأن الشقاوة مقابلة للسعادة ووجه الضرورة في ذلك أنه لما كان الواجب الذي يوفى من العدل الإلهي أما واجباً لله أو واجباً لخلق ما فلا يمكن ترك أحدهما في فعل من أفعال الله لأنه يتعذر على الله أن يفعل شيئاً غير لائق بحكمته وخيرته وبهذا المعنى قلنا أن شيئاً يكون واجباً لله. وكلنا أيضاً كل ما يفعله في الأشياء المخلوقة فالتما يقضه بما يلزم من الترتيب والمناسبة وبهذا تقوم حقيقة العدل وهكذا لا بد من وجود العدل في كل فعل من أفعال الله. على أن فعل العدل الإلهي يفترض دائماً فعل الرحمة سابقاً ويقتضي عليه لأن الخليفة لا يجب لما شيء إلا لاجل شيء له فيها سابق وجود أو تصور. ثم إذا كان أيضاً ذلك السابق واجباً للخليفة فالتما يجب لاجل شيء سابق أيضاً ولما كان التسلسل متمماً كان لا بد من الانتهاء إلى شيء يتعلق بغيره الإرادة الإلهية وحدها التي هي الذاية القصوى وذلك كما لو قلنا أن حصول الإنسان على يد من واجب له بسبب النفس الناطقة وحصوله على النفس الناطقة واجب له ليكون انساناً وكونه انساناً واجب له بسبب الخيرية الإلهية. وعلى هذا فالرحمة ظاهرة في كل فعل من أفعال الله باعتبار أصلها الأول وقوتها تبقى في جميع الواحق بل تفعل أيضاً فيها ما شد تأثير كما أن العلة الأولى هي اشد تأثيراً من العلة الثانية على ما في كتاب العلل قص ١ ولذا فما يجب لخلق أيضاً فإن الله يوتئها إياه بغيره بسبب أكثر مما تقتضيه مناسبة الشيء لأن ما يكفي لحفظ ترتيب العدل أقل مما توليه الخيرية الإلهية المتجاوزة كل مناسبة للخليفة

إذا اجيب على الأول بأن بعض الأفعال يستند إلى العدل وبعضها يستند إلى الرحمة لظاهرة العدل في بعض منها والرحمة في بعض آخر. ومع ذلك ففي القضية على المردولين تظهر الرحمة لامتساحة فيه بالكلية بل مخففة آياه شيئاً ما لكونها

تعايب باقل مما يستحق وفي تبرير الاتيم يظهر العدل لاغتفاره ذنوبه بسبب المحبة التي هو موع ذلك يفيضها عليه بالرحمة كقوله عن المجدلية في لوقا ٧: ٤٧ «ان خطاياها الكثيرة مغفورة لما لانها احبت كثيراً»

وعلى الثاني بان عدل الله ورحمته يظهران في اهتداء اليهود والام لان العدل يظهر له في اهتداء اليهود وجه لا يظهر في اهتداء الام ككتابهم بسبب المواعيد المصنوعة لآبائهم

وعلى الثالث بان عدل الله ورحمته يظهران ايضاً في ابتلاء الابرار في هذه الدنيا من حيث انهم يتطهرون بهذه البلياء من بعض الاوزار الخفية ويفدون اشدة نزوعاً عن حب الارضيات الى الله كما قال غريغوريوس في اديباته ك ٢٦ ب ٩ «ان الشرور التي تضيئنا في هذه العاجلة تدفعنا الى التوجه الى الله»

وعلى الرابع بان الابداع وان لم يفترض شيئاً سابقاً في طبيعة الاشياء لكنه يفترض شيئاً سابقاً في معرفة الله وبهذا الاعتبار يوجد هناك اعتبار العدل من حيث ان الاشياء تخرج الى الوجود بحسب ما يلائم حكمة الله وخبريته ويوجد ايضاً على نحو ما اعتبار الرحمة من حيث ان الاشياء تنتقل من اللا وجود الى الوجود



المبحث الثاني والعشرون

في عناية الله - وفيه اربعة فصول

بعد اذ بحثنا في ما يتعلق بالارادة على وجه الاطلاق يجب التفتي الى ما يتعلق بالعقل والارادة معاً وهو العناية بالنظر الى جميع الانبياء والانتخاب والرزق وما يتبعها بالنظر الى الناس وخصوصاً بالنسبة الى الخلاص الابدي لان علم الاخلاق يبحث فيه بعد النضائل الخفية عن الفطنة التي يظهران العناية راجعة اليها . اما عناية الله فالبحث فيها يدور على اربع مسائل - ١ هل العناية ملائمة لله - ٢ هل تم العناية الالهية جميع الاشياء - ٣ هل

تعمل العناية الالهة ابتداء بجميع الاشياء - ٤ هل توجب العناية الالهية الاشياء المعنى بها

الفصل الأول

هل العناية ملائمة الله

يُتَخَطَّى الى الاول بان يقال: يظهر ان العناية ليست ملائمة لله لانها جزء من الفطنة كما في توليوس في كتاب الاختراع ٢ والفطنة لكونها قوة تشير بالخير كما قال الفيلسوف في الخلقيات ك ٦ ب ٥ و ٨ و ١٨ يتمتع ان تكون ملائمة لله لعدم حصول ريب عنده يحتاج فيه الى الرأي والمشورة فالعناية اذا ليست ملائمة لله ٢ وايضاً كل ما في الله فهو ازلي والعناية ليست شيئاً ازلياً لان مدارها على الموجودات التي ليست ازلية كما قال الدمشقي في كتاب الدين المستقيم ١ ب ٣ فاذا ليست العناية في الله

٣ وايضاً ليس في الله شيء مركب. والعناية شيء مركب في ما يظهر لتضمنها العقل والارادة. فاذا ليست في الله

لكن يعارض ذلك قوله في ح ٤: ٣ «لكنك ايها الاب تدبر كل شيء بالعناية» والجواب ان يقال لا بد من اثبات العناية في الله لان كل ما في الاشياء من الخير فهو مخلوق من الله كما مر تحقيقه في مب ٦ ف ٤ والخير يوجد في المخلوقات لا من حيث جوهرها فقط بل من حيث انسياقها الى الغاية ايضاً ولا سيما الغاية القصوى التي هي الخيرية الالهية كما مر في البحث الآنف ف ٤. فاذا هذا الخير الموجود في الاشياء من جهة انسياقها الى الغاية القصوى مخلوق من الله ولان الله هو علة الاشياء بعقله وهذا يستلزم ان يكون لكل من معلولاته سبب سابق عنده كما يتضح مما مر في مب ١٩ ف ٤ فلا بد ان يكون سبب انسياق الاشياء الى غايتها موجوداً سابقاً في العقل الالهي والسبب الخاص في سوق الاشياء الى الغاية هو العناية لانها الجزء الاصيل للفطنة الذي اليه ينحسر الجزآن الآخران اي تذكر الماضيات وتقل الحاضرات من

حيث اننا من الماضيات المتذكّرة والحاضرات المعقولة نحدس بالمستقبلات المقصود
 الاعتناء بها وقد قال الفيلسوف في الخلقيات ك ٦ ب ١٢ « ان شأن الفطنة الخاص
 ان تسوق الاشياء الى غاية اما بالنظر الى نفس صاحبها كما يقال انسان فطن لمن
 يحسن سوق افعاله الى غاية حياته او بالنظر الى غيره ممن يلي احرهم في منزل او
 مدينة او مملكة وبهذا المعنى قيل في متى ٢٤ « العبد الفطن الذي اقامه سيده
 على اهل بيته » وعلى هذا الوجه فالفطنة والعناية ملائمة لله اذ ليس فيه ما يساق
 الى غاية لانه هو الغاية القصوى فاذا سبب سوق الاشياء الى الغاية يسى في
 الله عناية وعلى هذا قال بولسيوس في التعزية ك ٤ نث ٦ « ان العناية هي نفس
 السبب الالهي القائم في سيد جميع الاشياء الاعظم والمرب لجميع الاشياء » ويقال
 ترتب لكل من سبب سوق الاشياء الى الغاية وسبب سوق الاجزاء الى الكل
 اذا اجب على الاول بان الفطنة بالحرص هي القوة الآمرة بما تشير به اصالة الرأي
 مشورة صحيحة وتحكم به جودة الحس حكماً صحيحاً كما قال الفيلسوف في الخلقيات
 ك ٦ ب ١٠ و ١١ فاذا وان كانت الاشارة لا تنصح في حق الله من حيث ان المشورة هي
 البحث في الامور المشكوكة تكن الامر بسوق الاشياء الى الغاية مما له عنده سبب
 مستقيم يصح في حقه تعالى كقوليه في مز ١٤٨ « جعل لما رسماً فلا لتعمدها » وبهذا
 الاعتبار تكون حقيقة الفطنة والعناية ملائمة لله وان جاز القول ايضاً بان سبب
 صنع الاشياء يسى في الله مشورة لا باعتبار البحث بل باعتبار اليقين الذي اليه
 ينتهي بالبحث اهل المشورة ولذا قيل في افس ١١: ١ « من يعمل كل شيء بحسب
 مشورة ارادته »

وعلى الثاني بان اهتمام العناية يتعلق به امران سبب الانسياق ويقال له العناية
 والترتيب وتنفيذ الانسياق ويقال له التدبير فاول ازلين والثاني زمانين
 وعلى الثالث بان محل العناية هو العقل لكنها تقتضى ارادة الغاية اذ ليس احد

يأمر بفعل شيء لاجل غاية مالم يرد الغاية. فإذا الفطنة أيضاً تقتض الفضايل الخلقية التي بها تتعلق الشهوة بالخير كما في الخلقيات ك ٦ ب ١٢ ومع ذلك فلو كانت الغاية تنظر الى عقل الله وارادته على السواء لما كان ذلك قادحاً شيئاً بيساطته لاتحاد الارادة والعقل فيه كما مر في مب ١٩ ف ٢ و ٤

الفصل الثاني

هل تم العناية الالهية لجميع الاشياء

يُخطئ الى الثاني بان يقال: يظهر ان العناية الالهية لاتم لجميع الاشياء اذ العناية والاتفاق لا يجتمعان في شيء واحد فلو كان الله يعتني بكل شيء لما كان شيء اتفاقاً فلم يكن في الاكوان خبطة واتفاق وهذا منافي للقول العام ٢ وايضاً كل معتن حكيم فانه يزيل النقص والشر بقدر امكانه عما يعتني به ونحن نرى في الاشياء شرواً كثيرة. فإذا امان الله لا يستطيع دفعها فلا يكون قادراً على كل شيء او انه لا يعتني بكل شيء

٣ وايضاً ما يحدث بالوجوب فليس يقتضي عناية او فطنة ولذا قال الفيلسوف في الخلقيات ك ٦ ب ٤ و ٩ و ١٠ و ١١ « الفطنة هي السبب المستقيم للحوادث التي تتعلق بها الرأي والاتقنب » فإذا لما كان كثير من الاشياء يحدث بالوجوب لم تكن العناية تم لجميع الاشياء

٤ وايضاً كل من يترك لنفسه فليس يخضع لعناية مدير. والبشر متروكون من الله لانفسهم كقوله في سي ١٥: ١٤ « الله صنع الانسان في البدء وتركه في يده اختياره » وخصوصاً الاشرار كقوله في مز ٨: ١٣ « خليتهم بحسب شهوات قلوبهم » فإذا العناية الالهية لاتم لجميع الاشياء

٥ وايضاً قال الرسول في ا كور ٩: ٩ « ان الله لانهمة الثيران » ويجامع الحجة لانه يهمل سائر الخلائق الغير الناطقة. فإذا العناية الالهية لاتم لجميع الاشياء

لكن يعارض ذلك قوله في حك ٨ : ١ عن الحكمة الالهية انها « تبلغ من غاية الى غاية بالقوة وتدبر كل شيء بالرفق »

والجواب ان يقال من الناس من نفى العناية رأساً كديمقراطيس والايقورين الذين اثبتوا ان العالم كَوْنٌ بالاتفاق ومنهم من ذهب الى ان العناية انما تتعلق بغير الدائرات فقط واما الدائرات فانما تتعلق بها بحسب الانواع دون الافراد اذ انما هي غير دائرة من جهة الانواع وهؤلاء الذين قيل بلسانهم في ايوب ٢٢ : ١٤ « السحاب ستر له فلا يرى وعلى قبة السماء يتغطى » وقد استثنى الرباني موسى الناس من عموم الدائرات لما هم مشتركون فيه من نور العقل واما في سائر الافراد الدائرة فقد شاع الاخرين - ولكن لابد من القول بان العناية الالهية تم جميع الاشياء كلياً وجزئياً وبيان ذلك انه لا كان كل فاعل يفعل لغاية كان عموم سوق المعلومات الى غاية على قدر عموم عليه الفاعل الاول اذ انما يحدث في افعال فاعل ما صدور شيء غير مسوق الى الغاية من طريق ان ذلك المعلول صادر عن علة اخرى دون قصد الفاعل على ان عليه الله الذي هو الفاعل الاول تم جميع الموجودات ليس من حيث المبادئ النوعية فقط بل من حيث المبادئ الشخصية ايضاً لاني الاشياء النيز الدائرة فقط بل في الاشياء الدائرة ايضاً. فلذا لابد ان تكون جميع الاشياء الموجودة مجال من الاحوال مسوقة من الله الى غاية كقول الرسول في رو ١ : ١٣ « الاشياء التي من الله انما رتبها الله » فلذا لا يمكن عناية الله الاسباب سوق الاشياء الى غايتها كما مر في الفصل السابق فلا بد ان تكون جميع الاشياء خاضعة لها من حيث هي مشتركة في الوجود. وايضاً فقد حققنا في مب ١٤ ف ١١ و ١٦ ان الله يعرف جميع الاشياء كلياً وجزئياً ولما كانت نسبة معرفته الى الاشياء كنسبة معرفة الصناعة الى الصناعات كما مر هناك ايضاً فلا بد ان تكون جميع الاشياء خاضعة لترتيبها

تخصيص جميع الصناعات لترتيب الصناعة

إذا أُجيب على الأول بأن حكم العلة الكلية ليس تحكم العلة الجزئية فقد يخطئ شيء ترتيب العلة الجزئية دون ترتيب العلة الكلية لأنه لا يخرج شيء عن ترتيب علة جزئية إلا بعلة أخرى جزئية مانعة كما يمنع الحطب بفعل الماء عن الاحتراق . فإذا لم كانت جميع العلل الجزئية مندرجة تحت العلة الكلية امتنع خروج معلول عن ترتيب العلة الكلية . فإذا من حيث أن معلولاً يخطئ ترتيب علة جزئية يقال لأنه واقع بالخطئة أو بالاتفاق بالنظر إلى العلة الجزئية وأما بالنظر إلى العلة الكلية التي يستحيل أن يخطئ ترتيبها فيقال أنه معني . كما أن اللقاء غلامين وإن كان اتفاقاً بالنسبة إليهما لكنه معني . من مولاهم المرسلين منه عبداً إلى مكان واحد من دون أن يدري أحدهما بالآخر

وعلى الثاني بأن حكم المعني الجزئي مفارق لحكم المعني الكلي لأن المعني الجزئي يزول النقص ما استطاع عما هو خاضع لعنايته أما المعني الكلي فقد يسمع بعروض نقص ما في جزئي ما استبقاء لخير الكل ومن ثم فإني الموجودات الطبيعية من الفساد والنقص يقال أنه مضاف للطبيعة الجزئية لكنه مقصود من الطبيعة الكلية من حيث أن نقص شيء يعود إلى خير شيء آخر أو إلى خير الكون كله أيضاً لأن فساد شيء هو كون لآخر به يحفظ النوع . فإذا لم يكن الله هو المعني الكلي بالموجود كله كان من شأن عنايته أن تسمح بحصول بعض النقص في بعض الجزئيات استبقاء لكمال خير الكون لأنه لو منعت جميع الشرور لفقدها لكون خيرات كثيرة فلولا قتل الحيوانات لم تكن حياة الأسد ولولا اضطهاد الظالمين لم يكن صبر الشهداء ومن ثم قال أوغسطينوس في إنكريدون ب ١١ « أن الله القادر على كل شيء مولانا من القدرة الشاملة والخبرة بحيث يصنع خيراً حتى من الشر لما كان يسمح قط بوجود شر في أعماله » ويضرب أن نقاء العناية الإلهية عن الفاسدات التي تحصل فيها الاتفاقيات والشرور إنما قد استندوا في ذلك على هاتين العممتين اللتين ابطلناهما هنا

وعلى الثالث بان الانسان ليس صانع الطبيعة بل انما يستخدم لنفسه الموجودات الطبيعية في افعال الصناعة والقدرة ولذا فالعناية الانسانية لاتتم الواجبات الصادرة عن الطبيعة والتي تمها مع ذلك عناية الله الذي هو صانع الطبيعة ويظهر ان هذه العجبة هي مستند نفاة العناية الالهية عن مساق الموجودات الطبيعية الذي استندوه الى وجوب المادة كديمقراطيس وغيره من قدماء الطبيعيين

وعلى الرابع بان قوله ان الله ترك الانسان لنفسه ليس يراد فيه نفي العناية الالهية عن الانسان بل بيان انه ليس مركزاً فيه قوة عملية محدودة نحو شي واحد كما في الاشياء الطبيعية التي تتفعل فقط بتوجيهها الى الغاية من آخر ولا تفعل في نفسها بان توجه انفسها الى غايتها كما توجه المخلوقات الناطقة انفسها بالاختيار الذي به ترى وتختب ولذا قال صريحاً «في يد اختياره» ولما كان فعل الاختيار يُستدالى الله على انه علته فمن الضرورة ان يكون ما يُفعل بالاختيار خاضعاً للعناية الالهية لان عناية الانسان مندرجة تحت عناية الله كاندراج العلة الجزئية تحت العلة الكلية على ان الله هو بالناس الابرار اعظم عناية منه بالاشرار من حيث انه ليس يسمح ان يعرض لهم ما يحول دون غايتهم التي هي النجاة لان الذين يحبون الله كل شيء يعلمون الخير كما قال الرسول في رو ٨: ٢٨ لكنه لعدم صرفه الاشرار عن شر الاثم يقال انه يخذلهم لاجبئ انهم يخرجون راسك عن عنايته فلولا انهم محفوظون بعنايته لموا في لجة العلم ويظهر ان هذه العجبة هي مستند نوليوس في فيه العناية الالهية عن الاشياء الانسانية التي يتعلق بها رأينا ومشورتنا

وعلى الخامس بان الخليفة الناطقة لكونها بسبب اختيارها رتبة افعالها كما مر في مب ١٩ ف ١٠ انتملق بها العناية الالهية على وجه خاص اي بحيث يحسب لها شيء انما او استحقاقاً وتجاوزى بشيء عقاباً او ثواباً. وبهذا الاعتبار نفى الرسول اهتمام الله عن الثيران لا بمعنى ان افراد المخلوقات الغير الناطقة خارجة عن عناية الله كما ذهب

الرباني موسى

الفصل الثالث

هل يعني الله بجميع الاشياء ابتداء

يُخَطُّ الى الثالث بان يقال : يظهر ان الله ليس يعني بجميع الاشياء ابتداء لان كل ما يرجع الى الشرف فيجب وصف الله به . وشرف ملك ما يقتضي ان يكون له وزراء يعني بواسطتهم بالرعايا . فاذا اولى بكثير ان الله لا يعني بجميع الاشياء ابتداء ٢ وايضا من شأن العناية ان تسوق الاشياء الى الغاية وغاية كل شيء هي كماله وخيره ومن شأن كل علة ان تقضي بعملها الى الخير . فاذا كل علة فاعلة فهي علة لمعلول العناية . فاذا لو كان الله يعني بجميع الاشياء ابتداء لارتفعت جميع العلل الثانية ٣ وايضا قال اوغسطينوس في انكريدون ب ١٧ « لكيلا يبعث بعض الاشياء خيرا من العلم بها » تكسكس الامور وقد قال ذلك ايضا الفيلسوف في الالهيات ك ١٢ م ٥١ على ان كل ما هو افضل فيجب وصف الله به . فاذا ليس لله عناية ابتدائية ببعض الاشياء الحسيسة والحقيرة

لكن يعارض ذلك قول ايوب ٣٤ : ١٣ « من الذي اقامه على الارض سواءه والذي جعله على المسكونة التي اسسها » وقد كتب على ذلك غريغوريوس في اديياته ك ٢٤ ب ٢٦ ما نصه « يدبر بنفسه العالم الذي ابدعه بنفسه »

والجواب ان يقال ان العناية يرجع اليها امران سبب توجيه الاشياء المعنى بها الى الغاية وتنفيذ هذا التوجيه ويسمى تدبيراً باعتبار الاول يعني الله بجميع الاشياء ابتداء لحصول اسباب جميع الاشياء حتى صفاتها في عقله وجميع العلل التي اعدّها لاصدار بعض المخلوقات فقد آتاهما قوة على اصدارها . فاذا لا بد ان يكون لتوجيه هذه المخلوقات سابقة وجود في عقله . واما باعتبار الثاني فلمنائه تعالى بعض وسائله لانه يدبر الادنى بواسطة الاعلى لانتقص قدرته بل لنزارة خبرته حتى يشرك

المخلوقات ايضاً في شرف العلية وهذا يبطل ما رواه غريغوريوس النيصاوي في كتاب العناية ٨ ب ٣ من قول افلاطون بالعنايات الثلاث التي اولها خاصة بالاله الاعظم الذي يعني اولاً واصالة بالروحانيات وتبعاً بالعالم كله من حيث الاجناس والانواع والعلل الكلية. والثانية ما تتعلق بالجزئيات التي يعرضها الكون والفساد وقد نسبها الى الآلهة المحيطين بالسموات اي الجواهر المفارقة التي تحرك الاجرام السماوية بمحركة مستديرة. والثالثة هي العناية بالامور الانسانية وقد نسبها الى الشياطين التي كان يجعلها الافلاطونيون واسط بيننا وبين الله على ما رواه اوغسطينوس في مدينة الله ك ٩ ب ١ و ٢ وك ٨ ب ٤

اذاً اجيب على الاول بان حصول الملك على وزراء يتفقدون عنايته هو من شأن شرفه واما عدم حصوله على سبب ما يجب ان يفعل بواسطتهم فمن نقصه لان كل علم عملي فاعماً يزداد كما لا على قدر ازدياد ملاحظته الجزئيات التي يحصل فيها الفعل

وعلى الثاني بان اعتناء الله ابتداءً بجميع الاشياء لا يستلزم نفي العلة الثانية التي هي متفذة لهذا التوجيه كما يتفصح مما مر في ب ١٩ ف ٥ و ٨ وعلى الثالث بان الجهل بالشروط وخسائس الامور انما هو خير لنا من حيث انها تعوقنا عن ملاحظة بعض ما هو افضل لانه ليس في قدرتنا ان نفعل اشياء كثيرة ممّا ولان الافتكار بالشروط قد يفسد الإرادة احياناً ويعطفها الى الشر لكن هذا ليس له محل في الله لانه يرى جميع الاشياء معاً بلحظة واحدة ويستحيل انعطاف ارادته الى الشر

الفصل الرابع

هل توجب العناية الاشياء المعنوية بها

يُخطئ الى الرابع بان يقال: يظهر ان العناية الالهية توجب الاشياء المعنوية بها

لأن كل معلول له علة بالذات حاضرة او ماضية يلزم عنها وجوباً فهو يصدر وجوباً
كما اثبتته الفيلسوف في الالهيات ك٦م ٢ وعناية الله لكونها ازلية فهي سابقة الوجود
ويلزم المعلول عنها وجوباً اذ لا يجوز اعتباطاً سدّي فهي اذا توجب الاشياء المعني بها
٢ وايضاً كل معني فانه يجعل عمله ثابتاً ما امكن لثلاث تلاشي والله قادر الى
الغاية فهو اذا يجعل ما يعتني به ثابتاً بثبات الوجوب

٣ وايضاً قال بولسيوس في كتاب التزوية ٤ نشد ٦ « ان القدر لصدور عن
المبادئ الذير المتغيرة التي للعناية يقيد افعال الناس وحفظهم برابط من العلل غير
مخل » فاذا يظهر ان العناية الالهية توجب الاشياء المعني بها :

لكن يعارض ذلك قول ديونيسيوس في الاسماء الالهية ب ٤ « ليس من شأن
العناية الالهية ان تفسد الطبيعة » وطبيعة بعض الاشياء تقتضي ان تكون حادثة .
فاذا العناية الالهية لا توجب الاشياء وترفع الحدوث عنها

والجواب ان يقال ان العناية الالهية توجب بعض الاشياء لاجمعيها . كما توهم
بعض لان من شأن العناية ان تسوق الاشياء الى الغاية . والخير الاصيل الكائن في
الاشياء بعد الحرية الالهية التي هي غاية منفصلة عن الاشياء هو كمال الكون وهو
لا يتم ما لم يوجد في الاشياء جميع مراتب الوجود فاذا من شأن العناية الالهية ان
تبدع جميع مراتب الموجودات ولذا من العلولات ما اعدت له عللاً واجبة ليصدر
بالضرورة ومنها ما اعدت له عللاً حادثة ليصدر بالحدوث على حسب حال العلل
القرينة

اذا اوجب على الاول بان معلول العناية الالهية ليس ان يصدر شيء كيفما كان
فقط بل ان يصدر شيء اما بالحدوث او بالوجوب فيصدر دون تخلف والوجوب ما
تقضي العناية الالهية ان يصدر دون تخلف والوجوب ويصدر بالحدوث ما تقضي
العناية الالهية ان يصدر بالحدوث

وعلى الثاني بان ترتب العناية الالهية انما هو معين وغير متغير من حيث ان ما
يفضي به الله يصدر على الوجه الذي يعتني به اي اما بالوجوب او بالحدوث
وعلى الثالث بان ما ذكره بويسيوس من عدم الانحلال وعدم التغير راجع الى
تحقق العناية التي لا يختلف عنها معلولها ولا كيفية صدوره المقصودة منها وليس
راجعا الى وجوب المعلولات . ولا بد ايضا من اعتبار ان الوجوب والحدوث يلحقان
في الحقيقة الموجود من حيث هو موجود . ولذا كان وجه الحدوث والوجوب
مندرجا تحت اعتناء الله الذي هو المعتني الكلي بكل موجود لا تحت اعتناء
بعض المعتنين الجزئيين

المبحث الثالث والعشرون

في الانتخاب - وفيه ثمانية فصول

نحمد النظر في العناية الالهية ينتهي النظر في الانتخاب وفي سفر المحنة اما الانتخاب فالبحث
فيه يدور على ثمان مسائل - ١ هل يلحق الانتخاب بالله - ٢ في ان الانتخاب ما هو وهل
يوجب شيئا في المنتخب - ٣ هل يلحق بالله رذل بعض الناس - ٤ في نسبة الانتخاب الى
الاختيار اي هل يختار المنتخبون - ٥ هل الاستغاثات سبب ادعائ للانتخاب او الرذل او
الاختيار - ٦ في تأكيد الانتخاب اي هل يختص المنتخبين بدون تخلف - ٧ هل عدد المنتخبين
معين - ٨ هل يمكن المساعدة على الانتخاب بمعلولات القديسين

الفصل الاول

هل يُخَافُ الناس من الله

يُتَخَفَى الى الاول بان يقال : يظهر ان الناس لا يتخفون من الله فقد قال
الدمشقي في كتاب الدين المستقيم ٢ ب ٣٠ « يجب ان نعرف ان الله له سابقة علم
بجميع الاشياء لكن ليس له سابقة تحديد بها لانه يعرف بسابق علمه جميع ما في

لكنه ليس يحدد جميع ذلك بسابق قضائه «والافعال الانسانية المستحقة صالحة أو طالحة انما هي فينا من حيث اننا ارباب افعالنا بالاختيار . فإذا ما كان من قبيل الافعال المستحقة صالحة أو طالحة فليس يُنتخب من الله وهكذا يرتفع انتخاب الناس ٣ وايضاً ان جميع المخلوقات تساق الى غاياتها بالعناية الالهية كما مر في البحث الآنف ف ١ و ٢ وما سوى الناس من المخلوقات لا يقال انه ينتخب من الله فكلنا لناس ايضاً

٣ وايضاً ان الملائكة اهل للسعادة كلناس . والملائكة ليس بلائهم الانتخاب في ما يظهر اذ لم يكن فيهم قط شقاء والحال ان الانتخاب هو قصد الرحمة كما قال اوغسطينوس في انتخاب القديسين ف ١٧ فالناس اذا لا ينتخبون ٤ وايضاً ان الاحسانات المسبقة على الناس من الله تكشف بالروح القدس الرجال القديسين كقول الرسول في اكور ٢: ١٢ «نحن لم نأخذ روح هذا العالم بل الروح الذي من الله لنعرف ما اتم الله علينا به من العطايا» فإذا لو كان الناس ينتخبون من الله لما ينتخبون بانتخابهم لان الانتخاب احسان من الله وهذابين البطلان لكن يعارض ذلك قوله في رو ٨: ٣٠ «الذين اتعجبهم ايام دعا»

والجواب ان يقال انه يليق بالله ان ينتخب الناس لان العناية الالهية تعبر جميع الاشياء كما مر في البحث الآنف ف ٤ ومن شأن العناية ان تسوق الاشياء الى الغاية كما مر هناك ف ١ و ٢ والغاية التي تساق المخلوقات اليها من الله غايتان احدهما مجاوزة لمعادلة الطبيعة المخلوقة وقوتها وهي الحياة الابدية القائمة بروية الله والغائقة طبع كل خليفة على ما مر في مب ١٢ ف ٤ والثانية معادلة للطبيعة المخلوقة اي يمكن للشيء المخلوق ان يدركها بقوة طبعه على ان ما يتقاصر شيء عن التوصل اليه بقوة طبعه يجب ان يوجه اليه من آخر كما يرسل السهم من الرامي الى الغرض . فإذا في الحقيقة اننا تبلغ الخليفة الناطقة الى الحياة الابدية التي هي اهل لما موجهة اليها على

نحو ما من الله . والباعث على هذا التوجيه له وجود سابق في الله كما يوجد فيه
الباعث على توجيه الأشياء الى الغاية الذي قد اسلفنا انه العناية ووجود الباعث على
صنع شيء في عقل الصانع وجود سابق فيه للشيء المقصود صنعه فالباعث اذاً على
ما تقدم ذكره من توجيه الخليقة الناطقة الى غاية الحياة الابدية يسى (في اللاتينية)
prædestinatio (اي انتخاباً) لان destinare (اي التعيين) هو التوجيه وهكذا

يتضح ان الانتخاب باعتبار موضوعه جزء من العناية

اذاً يجب على الاول بان مراد المشتق سابقة التحديد الايجاب كما في الاشياء
الطبيعية المحدودة سابقاً نحو شيء واحد بدليل قوله بعد ذلك «لانه لا يريد الرذيلة
ولا يكره على الفضيلة» فاذا ليس يتنى بذلك الانتخاب

وعلى الثاني بان المخلوقات الغير الناطقة ليست اهل لتلك الغاية المجاوزة قوة
الطبيعة الانسانية ولذا لا يقال حقيقة انها تُنتخب ولو استعمل الانتخاب احياناً بالنسبة
الى كل غاية أخرى على خلاف الاصطلاح

وعلى الثالث بان الانتخاب يعبر في الملائكة كما في الناس وان كانوا لم يشقوا قط
لان الحركة لا تستفيد النوع من طرف منه بل من طرف اليه لانه لا فرق في حقيقة
التبيض بين ان كان ما يتبيض اسود او اصفر او احمر وكذا لا فرق في حقيقة
الانتخاب بين ان يُنتخب مُتخَبٌ الى الحياة الابدية من حالة الشقاء او لا . وان
جاز القول بان كل اياته خير لما لا يجب له ذلك انما هو من شأن الرحمة على ما مر

في مب ٢١ ف ٣ و ٤

وعلى الرابع بان الانتخاب وان أُوجي به الى بعض انعام خاص لكنه لا يناسب ان
يُوجي به الى الجميع لان ذلك يحدث في غير المتخين اليأس وفي المتخين الاهمال

الفصل الثاني

هل يوجب الانتخاب شيئاً في المنتخب

يُخْتَلَى الى الثاني بان يقال : يظهر ان الانتخاب ليس يوجب شيئاً في المنتخب لان كل فعل يؤثر من تلقاه نفسه انفعالاً. فإذا كان الانتخاب فعلاً في الله وجب ان يكون انفعالاً في المنتخبين

٢ وايضاً فقد كتب اوريجانوس على آية الرسول وهي قوله في روم الذي انتخب الخ ما نصه «الانتخاب يتعلق بمن ليس موجوداً والتعيين يتعلق بمن هو موجود» وقال اوغسطينوس في انتخاب القديسين ك ٢ ب ١٤ «أي شيء هو الانتخاب سوى تعيين موجود ما» فالانتخاب اذا لا يتعلق الا بموجود ما فهو اذا يوجب شيئاً في المنتخب

٣ وايضاً ان الإعداد شيء في المدة والانتخاب هو إعداد انعامات الله كما قال اوغسطينوس في انتخاب القديسين ك ٢ ب ١٤ فهو اذا شيء في المنتخب ٤ وايضاً ان الزماني لا يؤخذ في حد الازلي. والنعمة شيء زماني وهي تؤخذ في حد الانتخاب لان الانتخاب يقال إنه إعداد النعمة في الحاضر والمجد في المستقبل. فإذا ليس الانتخاب شيئاً أزلياً وهكذا يجب ان لا يكون في الله بل في المنتخبين لان كل ما في الله فهو أزلي

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس هناك ان «الانتخاب هو العلم السابق بانعامات الله» والعلم السابق ليس يوجد في المعلومات السابقة بل في العالم السابق. فإذا كذا الانتخاب ليس يوجد في المنتخبين بل المنتخب

والجواب ان يقال ان الانتخاب ليس شيئاً في المنتخبين بل في المنتخب فقط فقد اسلفنا ان الانتخاب جزء من العناية والعناية ليست في الاشياء المعني بها بل هي امر اعتباري قائم في عقل المعني كما مر في مب ٢٢ ف ١ واما تنفيذ العناية

الذي يقال له تدبير فهو موجود في المديرات وجوداً انفعالياً وفي المديرو وجوداً فاعلياً .
فاذا وافهم ان الانتخاب امر اعتباري باعث على توجيه البعض الى الخلاص الابدي
قائم في العقل الالهي وان تنفيذ هذا التوجيه موجود وجوداً انفعالياً في المتخمين
وفاعلياً في الله . وتنفيذ الانتخاب هو الدعوة والتبشير كما قال الرسول في روم ٨ : ٣٠
« الذين اتعجبهم اياهم دعا والذين دعاهم اياهم مجد »

اذا اجيب على الاول بان الافعال المتعدية الى موضوع خارج تؤثر من تلقاء
نفسها انفعالا كالمتخمين والقطع بخلاف الافعال المستقرة في نفس الفاعل كالتمهل
والارادة على ما مر في مب ٤ ا ف ٤ وب ١٨ ا ف ٣ والانتخاب فعل من هذا القبيل .
فاذا ليس يوجب شيئاً في المنتخب واما تنفيذه الذي يتعدى الى الاشياء الخارجة
فانه يوجب فيها أثراً ما

وعلى الثاني بان التعيين قد يراد به التوجيه الحقيقي لشيء الى غرض ما وعلى
هذا الوجه لا يتعلق الا بما هو موجود وقد يراد به التوجيه الاعتباري كما يقال اننا
نعين ما نقصده بعقلنا قصداً ثابتاً وبهذا المعنى قيل في ٢ مك ٦ : ٢٠ ان لعازر « عين »
ان يتمتع عن المحرمات رغبة في الحياة وعلى هذا الوجه يجوز ان يتعلق التعيين
بما ليس موجوداً ومع ذلك فان الانتخاب باعتبار ما يتضمنه من معنى التقدم يصح
تعلقه بما ليس موجوداً كنهما كان المراد بتعيينه

وعلى الثالث بان الإعداد على ضربين احدهما إعداد المتفعل ليفعل وهذا الإعداد
يكون في المبدأ والثاني إعداد الفاعل ليفعل وهذا يكون في الفاعل والانتخاب إعداد
من هذا القبيل باعتبار ان فاعلاً بالعقل يقال انه يعد نفسه للفعل من حيث يحصل
في عقله تصور سابق لما هو قاصد فعله وبهذا المعنى قد أعد الله نفسه منذ الازل
للاختيار متصوراً في عقله توجيه البعض الى الخلاص

وعلى الرابع بان النعمة لا تؤخذ في حد الانتخاب كالجزم من ماهيته بل من حيث

ان الانتخاب يتضمن نسبة اليها كنسبة العلة الى المعلول والفعل الى الموضوع . فاذا
ليس يلزم على ذلك كون الانتخاب شيئاً زمانياً

الفصل الثالث

هل يرذل الله انساناً

يُخطئ الى الثالث بان يقال : يظهر ان الله لا يرذل انساناً لانه ليس يرذل احداً
ما يحبه . والله يحب كل انسان كقوله في حك ١١: ٢٥ « تحب جميع الاكوان ولا تمقت
شيئاً مما صنعت » . فاذاً ليس يرذل الله انساناً

٢ وايضاً لو كان الله يرذل انساناً لوجب ان تكون نسبة الرذل الى المرذولين كنسبة
الانتخاب الى المتخبين . والانتخاب هو علة خلاص المتخبين . فيلزم ان يكون الرذل
علة هلاك المرذولين وهذا باطل فقد قيل في هو ١٣: ٩ « هلاكك منك يا اسرائيل
وانما معونتك في » . فاذاً ليس يرذل الله احداً

٣ وايضاً ليس يجب ان يؤثم احد في ما يتعذر عليه اجتنابه ولو رذل الله انساناً
لتعذر عليه اجتناب الملاك فقد قيل في جا ٧: ١٤ « انظر الى عمل الله كيف لا
يقدر احد ان يشفق ما اودّه » . فيلزم ان لا يكون الناس مأثومين في هلاكهم وهذا
باطل . فاذاً ليس يرذل الله احداً

لكن يعارض ذلك قوله في ملا ١: ٢ « احببت يعقوب وابتغضت عيسو »

والجواب ان يقال ان الله يرذل البعض فقد اسلفنا قريباً ف ١ ان الانتخاب
جزء من العناية ومن شأن العناية ان تسع بنقص ما في ما تتعلق به كما مر في مب ٢٢
ف ٢ . فاذاً لما كان الناس يوجهون الى الحياة الابدية بالعناية الالهية كان من شأن
العناية الالهية ايضاً ان تسع بخلف بعضهم عن هذه العناية وهذا يقال له الرذل . وعلى
هذا فكما ان الانتخاب جزء من العناية بالنظر الى من يساق الى تلك العناية
كذلك الرذل جزء من العناية بالنظر الى من يخلف عن هذه العناية فهو اذاً لا يراد

به العلم السابق فقط بل امر اعتباري ايضاً كالعناية كما مر ايضاً في مب ٢٢ ف ١
 لانه كما ان الاختخاب يتضمن ارادة اتياء النعمة والمجد كذلك الرذل يتضمن ارادة
 السماح بوقوع بعض في الاثم والمعاقبة عليه بالهلاك
 اذا اجيب على الاول بان الله يحب جميع الناس بل جميع المخلوقات من حيث انه
 يريد للجميع خيراً ما لكنه ليس يريد لهم جميعاً كل خير . فاذاً من حيث انه لا يريد
 لبعض هذا الخير اي الحياة الابدية يقال انه يمتهم او يرذلهم
 وعلى الثاني بان حكم الرذل في التأثير مغاير لحكم الاختخاب لان الاختخاب علة
 لما يتوقعه المتخبرون في الحياة المستقبلية من المجد ولما ينالونه في الحاضر من النعمة
 والرذل ليس علة لما في الحاضر من الاثم بل للانخزال من الله لكنه مع ذلك علة
 لما يوقى في المستقبل من العذاب الابدي واما الاثم فيصدر عن اختيار من يرذل
 ويخذل من النعمة وبهذا الاعتبار يصدق قول النبي « هلاكك منك يا اسرائيل »
 وعلى الثالث بان رذل الله ليس يسلب شيئاً من قدرة المرذول ولذلك متى قيل
 ان المرذول لا يقدر على كسب النعمة فليس المراد به ان ذلك يستحيل عليه بالاستمالة
 المطلقة بل بالاستمالة الشرطية كما اسلفناه في مب ١٩ ف ٣ من ان خلاص المتخبر
 ضروري بالضرورة الشرطية التي لا ترفع حرية الاختيار . فاذاً وان تمرد على مرذول
 كسب النعمة الا ان اقترافه هذا الاثم اذ انما يقع باختياره فهو اذاً يؤثم في
 ذلك عدلاً

الفصل الرابع

في أن المتخبرين هل يختارون من الله

يُتَخَطَّى الى الرابع بان يقال : يظهر ان المتخبرين لا يختارون من الله فقد قال
 ديونيسيوس في الاسماء الالهية ب ٤ مقاً ١ « كما ان الشمس الجسمية تقبض نورها
 على جميع الاجرام دون اختيار كذلك الله ايضاً يفيض خيرته » والخيرة الالهية

يشارك فيها بعض على وجه خاص بمشاركة النعمة والمجد. فإذا الله يُشارك في النعمة والمجد دون اختيار وهذا راجع إلى الانتخاب

٢ وايضاً ان الاختيار يتعلق بما هو موجود والانتخاب الازلي يتعلق ايضاً بما لا وجود له. فإذا يُنتخب بعض دون اختيار

٣ وايضاً ان الاختيار يتضمن تمييزاً ما والله يريد ان جميع الناس يخلصون كما في ١ تيمو ٤: ٢. فإذا الانتخاب الذي يسبق فيسوق الناس إلى الخلاص ليس فيه اختيار

لكن يعارض ذلك قوله في افس ١: ٤ «اخترنا فيه من قبل انشاء العالم» والجواب ان يقال ان الانتخاب يفترض عقلاً الاختيار والاختيار يفترض عقلاً المحبة وذلك لان الانتخاب جزء من العناية على ما مر في ١ والعناية كالقطنة اعتبار قائم في العقل أمر بتوجيه البعض إلى الغاية كما مر في مب ٢٢ ف ٢ على انه ليس يومر بتوجيه شي إلى غاية ما لم تسبق ارادة الغاية. فإذا انتخاب البعض إلى الخلاص الابدي يفترض عقلاً ان الله يريد خلاصهم وإلى هذا يرجع الاختيار والمحبة اما المحبة فمن حيث انه يريد لم خبر الخلاص الابدي لان المحبة هي ارادة الخير لشيء كما مر في مب ٢ ف ٢ و ٣. واما الاختيار فمن حيث انه يؤثر بهذا الخير بعضاً على بعض اذ انه يرذل بعضاً كما مر في الفصل الآف الا ان ترتب الاختيار والمحبة فيما غير لترتيبها في الله لان الارادة فينا لا تؤثر الخير بمحبته بل انما تتحرك إلى المحبة من الخير السابق ولذا فاننا نختار من نحبوه وهكذا فالاختيار متقدم فينا على المحبة. واما في الله فالامر بالعكس لان ارادته التي بها يريد الخير لشيء بمحبته هي السبب في حصوله دون غيره على ذلك الخير وهكذا بنصح ان الاختيار يفترض المحبة عقلاً. والانتخاب يفترض عقلاً الاختيار. فإذا جميع المتخمين مختارون ومحبوبون إذا اجيب على الاول بانه اذا اعتبر الاشتراك في مطلق الخيرية الالهية فالله يُشارك

في خبرته دون اختيار من حيث أنه لا يوجد شيء غير مشترك في شيء من خبرته كما مر في مب ٦ ف ٤. وأما إذا اعتبر الاشتراك في خصوص هذا الخير أو ذلك فالله لا يؤتي ذلك دون اختيار لأن من الخيرات ما يؤتيه بعضاً دون بعض وعلى هذا فالاختيار يعتبر في إتياء النعمة والمجد

وعلى الثاني بأنه متى تحركت ارادة المتنب إلى المحبة من خير موجود سابقاً في الخارج فحينئذ لا يتعلق الاختيار إلا بما هو موجود كما يعرض في اختيارنا وأما في الله فالامر بخلاف ذلك كما مر في جرم الفصل وفي مب ٢٠ ف ٢. ولذلك قال أوغسطينوس في خطبته الأولى على كلام الرسول أن «الذين ليسوا بموجودين يختارون من الله وهو مع ذلك لا يخطئ في اختيارهم»

وعلى الثالث بأن الله يريد أن جميع الناس يخلصون بالارادة السابقة وهذا ليس ارادة على الإطلاق بل من وجه لا بالارادة اللاحقة مما هو ارادة على الإطلاق كما مر في مب ١٩ ف ١

الفصل الخامس

هل سابق العلم بالأعمال الصالحة هو علة الانتخاب

يُخطئ إلى الخامس بأن يقال: يظهر أن سابق العلم بالأعمال الصالحة هو علة الانتخاب فقد قال الرسول في روم ٨: ٣٠ «الذين سبق فعرفهم أيام انتخب» وكتب امبروسوس على قوله في روم ٩: ١٥ «أرحم من أرحم» ما نصه «سأوفي الرحمة من أعلم سابقاً أنه سيتوب إليّ بجماع قلبه». فإذا يظهر أن سابق العلم بالأعمال الصالحة هو علة الانتخاب

وأيضاً أن الانتخاب الإلهي يتضمن الارادة الإلهية التي يمنع أن تكون دون داع صوابي لأن الانتخاب هو قصد الرحمة كما قال أوغسطينوس في انتخاب القديسين ك ٢ ب ١٧ ولا يمكن وجود داع إلى الانتخاب إلا سابق العلم بالأعمال الصالحة. فإذا

سابق العلم بالاعمال الصالحة هو علة الانتخاب او الداعي اليه
 ٣ وايضا ليس عند الله ظلم كما في رو ٩: ١٤ وايته الاكفاء امورا غير متكافئة
 ظلم في ما يظهر وجميع الناس اكفاء في الطبيعة وفي الخطيئة الاصلية وانما يختلفون في
 صلاح اعمالهم وطلاعها فانه اذا لا يعيد للناس امورا غير متكافئة بانتخابه وورثه الا
 لسابق علمه باختلاف اعمالهم
 لكن يعارض ذلك قول الرسول في تيط ٣: ٥ «خلصنا هولا اعتبارا لاعمال بر
 عملنا بل برحمته» وهو كما خالصنا انتخبنا ايضا للخلاص. فاذا ليس سابق العلم بصلاح
 الاعمال علة او داعيا للانتخاب
 والجواب ان يقال لما كان الانتخاب متضمنا الارادة كما مر في الفصل السابق يجب
 ان يعمل كما تعمل الارادة الالهية وقد مر في مب ١٩ ف ه انه لا يصح تعليل الارادة
 الالهية بشيء من جهة فعل الارادة بل يجوز تعليلها بشيء من جهة المراتبات اي من
 حيث ان الله يريد وجود شيء لاجل شيء آخر. فاذا ليس من بلفت به شدة
 الحماقة الى ان علل الانتخاب الالهي من جهة فعل المتخيب بالاعمال الصالحة بل انما
 النزاع في ما اذا كان الانتخاب علة من جهة المفعول وهو نفس النزاع في ما اذا كان
 الله قد قضى سابقا ان يوه في بعضا منعول الانتخاب بسبب بعض الاعمال الصالحة
 فذهب بعض الى ان مفعول الانتخاب يقضي سابقا للبعض بسبب ما قدموه في الحياة
 الاخرى من الاعمال الصالحة وهذا مذهب اوريجانوس الذي قال بان النفوس
 الانسانية مخلوقة منذ البدء وانما بحسب اختلاف اعمالها تلبس احوالا مختلفة عند
 اتصاليها بالابدان في هذا العالم لكن هذا يبطله قول الرسول في رو ٩: ١١ «من قبل
 ان يولد الولدان ويعملوا خيرا او شرا لا من قبل الاعمال بل من قبل الذي يدعو
 قيل لما ان الكبير يستعد للصغير» وذهب غيرهم الى ان ما يقدم في هذه الحياة من
 الاعمال الصالحة هو علة مفعول الانتخاب والداعي اليه فقد قال البيلاجيون بان ابتداء

فعل الصلاح من قبلنا وإتمامه من قبل الله وعلى هذا فأنما يعرض أيتاء مفعول الانتخاب بعضاً دون بعض لابتداء بعض بتبعية نفسه دون بعض لكن هذا يبطئه قول الرسول في ٢ كور ٣: ٥ « لا أنافينا كفاءة لأن فتنكر فكراً بانفسنا كأنه من انفسنا » على انه يتمتع بوجود مبدئ متقدم على الفكر فإذا يتمتع القول بانفسنا ابتداء هو سبب مفعول الانتخاب، وذهب آخرون الى ان الاعمال الصالحة اللاحقة لمفعول الانتخاب هي سبب الانتخاب بمعنى ان الله انما يؤتي بعضاً النعمة وإنما قضى سابقاً ان يؤتيه اياها لسابق علمه بانه سيحسن استعمالها كما لو انتم الملك بفرس على جندي يعلم انه سيحسن استعماله والظاهر ان هؤلاء قد ميزوا بين ما يصدر عن النعمة وما يصدر عن الاختيار كأنما يتمتع صدور شيء واحد بعينه عن كليهما. ووافضح ان مفعول النعمة هو مفعول الانتخاب فلا يجوز ان يطل به الانتخاب لدخوله تحت الانتخاب. فإذا لو كان شيء آخر من جهتنا سبباً للانتخاب لكان خارجاً عن مفعول الانتخاب على انه لا تمايز بين ما يصدر عن الاختيار وما يصدر عن الانتخاب كما لا تمايز بين ما يصدر عن العلة الثانية وعن العلة الاولى لان العناية الالهية تصدر للمفاعيل بافعال الملل الثانية كما مر في مب ١٩ ف وعلى هذا فما يُفعل بالاختيار ايضاً فهو صادر عن الانتخاب فالصحيح اذن ان مفعول الانتخاب يجوز لنا اعتباره على ضربين الاول بالخصوص وبهذا الاعتبار لا يتمتع ان يكون احد مفاعيل الانتخاب علةً وسبباً للآخر فيكون التأخر علةً للمتقدم باعتبار العلة الغائية ويكون المتقدم علةً للتأخر باعتبار العلة الاستقصائية التي تُرَدُّ الى استعداد المادة كما اذا قلنا ان الله قضى سابقاً ان يؤتي واحداً المجد بسبب استحقاقه وانه قضى سابقاً ان يؤتي واحداً النعمة ليستحق المجد. والثاني بالعموم وبهذا الاعتبار يتمتع ان يكون لمفعول الانتخاب كله بالعموم علة من جهتنا لانه مهما يكن في الانسان ما يوجهه الى الخلاص فهو مندرج تحت مفعول الانتخاب حتى الاستعداد الى النعمة لان هذا ايضاً لا يتم الا بمدرج اليه كقول

في مزم ٢١:٥١ «أعدنا يارب اليك فتعود» ومع ذلك فلا انتخاب على هذا الوجه
 يعلل من جهة المفعول بالخيرية الالهية التي اليها يتجه كل مفعول الانتخاب على انها
 الغاية وعنها يصدر على انها المبدأ الاول المحرك
 اذا اجيب على الاول بان استعمال النعمة المعلوم بالعلم السابق ليس سبباً لابتداء
 النعمة الا باعتبار العلة الغائية كما مر في جرم الفصل
 وعلى الثاني بان علة الانتخاب بالاجمال من جهة المفعول هي الخيرية الالهية . واما
 بالخصوص فاحد المفاعيل علة للآخر كما مر في جرم الفصل ايضاً
 وعلى الثالث بانه يمكن تعليل انتخاب بعض ورذل بعض بالخيرية الالهية لانه
 يقال ان الله صنع كل شيء لاجل خيرته على نحو تمثيل به الخيرية الالهية في الاشياء
 على ان الخيرية الالهية التي هي في نفسها واحدة وبسيطة لا بد ان تتمثل في الاشياء
 على صور متكررة بسبب عجز المخلوقات عن التوصل الى البساطة الالهية . وهذا
 هو السبب في ان كمال الكون يقتضي له مراتب مختلفة من الاشياء يكون بعضها في
 الكون مرتبة عالية وبعضها مرتبة سافلة . وحفظاً لاختلاف هذه المراتب يتأذن الله
 بوقوع بعض الشرور للأتمتع خبرات كثيرة كما مر في مب ٢٢ ف ٢ فلنعتبر اذاً
 الجنس الانساني كله ك مجموع الكائنات كله فاذا قد اراد الله ان يمثل خيرته في
 الناس بطريق الرحمة بلطفه بالنظر الى البعض الذين ينتخبهم وبطريق العدل
 باقتصاصه بالنظر الى البعض الذين يرذلهم وهذا هو السبب في اختياره بعضاً ورذله
 بعضاً وقد ذكره الرسول بقوله في رو ٢٢:٩ «ان كل من الله يريد ان يبيدي غضبه
 (اي نعمة عذبه) ويبين قدرته فاحتمل (اي سمح) باناء طويلة آتية غضب موهلة
 للهلاك لكي يتبين غنى مجده على آتية الرحمة التي سبق فيها لها للمجد» وفي ٢
 تيمو ٢: ٢٠ «لا تكون في يمت كبير آتية من ذهب وفضة فقط بل من خشب
 وخزف ايضاً بعضاً للكرامة وبعضاً للهوان» واما اختياره للمجد هؤلاء ورذله اولئك

فليس له من سبب سوى الإرادة الالهية ولذا قال اوغسطينوس في كلامه على
يوحنا ٢٦ « اذا لم ترد ان تُخطئ الصواب فلا تصدّ للحكم على سبب جذبه هذا
وعدم جذبه ذاك » وذلك كما في الاشياء الطبيعية ايضاً فان المادّة الاولى التي
هي كلها في نفسها متماثلة الصورة يمكن تحليل خلق الله منذ البدء بعض اجزائها في
صورة النار وبعضها في صورة التراب بلزوم اختلاف الانواع في الاشياء الطبيعية .
اما كون هذا الجبر من المادّة في هذه الصورة وذاك في الأخرى فيستند الى مجرد
الإرادة الالهية كما يستند الى مجرد ارادة الصانع كون ذاك الجبر في هذه الجهة
من الجدار والآخر في الأخرى وإن كانت حقيقة الصنعة تقتضي ان يكون بعض
الججارة في هذه الجهة وبعضها في الجهة الأخرى ومع ذلك فان هذا لا يستلزم ان
يكون الله ظالماً باعداده للاكفاء اموراً غير متكافئة بل انما ينافي ذلك حقيقة العدل
لو كان مفعول الاختخاب يوفّي على سبيل الواجب وليس يوهب على سبيل النعمة
لان ما يوهب على سبيل النعمة يقدر صاحبه ان يهب منه أكثر او اقل لمن يشاء
على حسب هواه بشرط ان لا يحرم احداً ما يجب له ولا يضرّ العدل بشيء وهذا
ما قاله رب البيت في متى ١٥: ٢٠ « خذ مالك وأمضِ أليس لي ان افعل ما اريد »

الفصل السادس

هل الانتخاب موكّد

ينظّي الى السادس بان يقال : يظهر ان الانتخاب ليس موكّداً فقد قال
اوغسطينوس في كتاب السقوط والنعمة ب ١٣ في كلامه على قول الروا ١١: ٣
« تمسك بما عندك لئلا يأخذ آخر اكليك » ما نصّه « لن يأخذ الآخر ما لم يقبض هذا »
فاذا الاكليل الذي هو مفعول الانتخاب يمكن كسبه وفقده . فاذا ليس الانتخاب
موكّداً

٢ وايضاً ان تقدير ممكن لا يستلزم محالاً . ويمكن ان منتخباً كبطرس بخطأ ويُقتل

في تلك الحال وعلى تقدير ذلك يلزم الغاء مفعول الانتخاب فإذا ليس هذا محالاً.
فإذا ليس الانتخاب موء كذاً

٣ وايضاً ان الله يقدر على كل ما قدر عليه . وهو قد قدر ان لا ينتخب من
انتخب . فإذا يقدر الآن ان لا ينتخب . فإذا ليس الانتخاب موء كذاً
لكن يعارض ذلك قول الشارح على قول الرسول في ر ٨ الذين سبق فعرهم
ايهم انتخب الخ ما نصه « الانتخاب هو سابق علم الله واعداد انعاماته الذي به
يخلص بغاية التأكيد من يخلص »

والجواب ان يقال ان الانتخاب يحصل مفعوله بغاية التأكيد ومن دون تخلف
لكنه ليس مع ذلك موجباً له بحيث يحصل اضطراراً فقد اسلفنا في ف ١ ان
الانتخاب جزء من العناية وليس كل ما يخضع للعناية واجباً بل منه ما يصدر بالحدوث
على حسب حال العلل القريبة التي وجهتها العناية الالهية الى هذه العلولات
ومع ذلك فترتيب العناية ليس فيه تخلف كما مر بيانه في مب ٢٢ ف ٤ فإذا كذلك
ترتيب الانتخاب ايضاً موء كذاً ولا ترتفع مع ذلك حرية الاختيار التي يصدر عنها
بالحدوث مفعول الانتخاب . وهنا لابد ايضاً من اعتبار ما قيل في مب ١٤ ف ١٣
ومب ١٩ ف ٤ عن العلم والارادة الالهيين اللذين لا يرقعان الحدوث عن الاشياء
وان كانا في غاية التأكيد وغير قابلين للتخلف

إذا اجب على الاول بان الاكليل يقال انه لواحد على ضربين من طريق
الانتخاب الالهي وبهذا الاعتبار لا يخسر احد اكليله ومن طريق استحقاق النعمة
لان ما نستحقه فهو لنا على نحو ما وبهذا الاعتبار قد يمكن ان يخسر واحد اكليله
بالخطيئة الميتة اللاحقة وتأخذ غيره ذلك الاكليل المفقود من حيث يقام مقامه
لان الله لا يسمح بسقوط بعض ما لم ينش غيرهم كقوله في ايوب ٣٤: ٢٤ « يحطم
الكثيرين والذين لا يحصى عددهم ويقيم آخرين مكانهم » فعلى هذا النمط قد اقيم

الناس مكان الملائكة الساقطين والأُم مكان اليهود . والمقام في حال النعمة مكان غيره بأخذ اسكليل الساقط حتى باعتبار ان ما فعله غيره من الخير ينعم هو به في الحياة الابدية حيث ينعم كلٌ بالخيرات المفعولة منه ومن غيره وعلى الثاني بانه وان كان موت المنتخب في حال الخطأ الميت ممكناً في حد نفسه لكنه مستحيل على فرض ما هو مفروض من كونه منتخباً فاذاً ليس يلزم امكان التخلف في الانتخاب

وعلى الثالث بانه لما كان الانتخاب متضمناً الارادة الالهية فما قيل في الفصل الرابع ان ارادة الله شيئاً مخلوقاً واجبةً فرضاً لعدم تغير الارادة الالهية لاعلى وجه الاطلاق يقال هنا في الانتخاب . فاذاً لا يجب القول بان الله يقدر ان لا ينتخب من انتخبه بالمعنى الاجتماعي ولو قدر بالاطلاق ان ينتخب او لا ينتخب الا انه ليس يرتفع بذلك تأكيد الانتخاب

الفصل السابع هل عدد المنتخبين معين

يتخلى الى السابع بان يقال : يظهر ان عدد المنتخبين ليس معيناً لان العدد الذي يقبل الزيادة ليس معيناً وعدد المنتخبين يقبل الزيادة في ما يظهر فقد قيل في ثن ١١:١ « زاد الرب اله آبائكم هذا العدد آلاف كثيرة » وفي الشرح « المحدود عند الله الذي يعرف من يخصه » فاذاً ليس عدد المنتخبين معيناً

٢ وايضاً ان سابق قضاء الله بخلاص الناس في عدد دون آخر لا يمكن تعليقه بشي * والله ليس يقضي بشي * بشي سبب . فاذاً ليس عدد الذين يخلصون معيناً يسابق قضاء الله

٣ وايضاً ان عمل الله اكل من عمل الطبيعة والخير يوجد في العدد الاكثر من الاعمال الطبيعية والنقص والشر في العدد الاقل فلو كان عدد الذين يخلصون

معيناً من الله لكان الذين يخلصون أكثر من الذين يهلكون وقد صرح بكنى ذلك في متى ١٣: ٧ حيث يقال «واسع الباب ورحب الطريق الذي يؤدي الى الهلاك والداخلون فيه كثيرون ما اضيق الباب واحرج الطريق الذي يؤدي الى الحياة وقليلون الذين يجدونه» فإذا ليس عدد الذين يخلصون معيناً سابقاً قضاء الله

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في السقوط والنعمة ب ١٢ ان عدد المنتخبين معين لا يقبل التزايد ولا النقص والجواب ان يقال ان عدد المنتخبين معين غير ان بعضاً ذهبوا الى انه معين صورة لا مادة كما لو قلنا من المحقق ان مئة اوائفاً يخلصون لكن لا هؤلاء او اولئك الا ان هذا يرفع تأكيد الانتخاب الذي مر عليه كلامنا قريباً في الفصل السابق ولذلك يجب القول بان عدد المنتخبين معين عند الله ليس صورة فقط بل مادة ايضاً ولكن لا بد من الانتباه الى انه يقال ان عدد المنتخبين معين عند الله ليس باعتبار العلم فقط اي من حيث انه يعلم قدر الذين يخلصون والا فهو معين عنده ايضاً بهذا الاعتبار عدد نقط الامطار وارمال البحار بل باعتبار اختيار وتحديد ما ايضاً وليبان ذلك يجب ان يعلم ان كل فاعل فانه يقصد فعل شيء متناه على ما مر عند الكلام على غير المتناهي في مب ٧ ف ٢ و ٣ وكل من يقصد مقداراً معيناً في مفعوله فانه يتصور عدداً ما في اجزائه الذاتية المتفتتة بالذات لكمال الكل لان ما لا يقتضي بالاسالة بل للغير فقط فليس يختار منه عدداً ما لذاته بل انما يأخذ منه قدر ما هو ضروري لغيره فقط كما ان البناء يتصور مقداراً معيناً للبيت وعدداً معيناً للمساكن التي يريد ان يصنعها فيه وعدداً معيناً لمقادير الجدار او السقف لكنه ليس يختار عدداً معيناً من الحجارة بل يأخذ منها قدر ما يكفي لاقام ما عينه من مقدار الجدار فكذلك اذا يجب ان يعتبر في الله بالنظر الى مجموع الكون الذي هو مفعوله فانه عين

أولاً مقدار الكون كله والعدد الموافق لأجزائه الذاتية وهي التي لها نسبة ما إلى البقاء أي عدد الافلاك والكواكب والعناصر وأنواع الاشياء وأما الأفراد الدائرة فليست متجهة إلى خير الكون كأنها بالاصالة بل كأنها بالتبعية من حيث يُحفظ فيها خير النوع . فالله إذاً وإن علم عدد الافراد كلها لكن عدد البقر مثلاً أو البعوض أو نحوهما ليس معيّنًا منه بالذات بسابق قضائه بل إنما تُصدر العناية الالهية منه مقدار ما يكفي لحفظ الانواع . على ان اول ما هو متجه بالاصالة إلى خير الكون بين جميع المخلوقات هي المخلوقات الناطقة التي من حيث هي ناطقة في غير دائرة وخصوصاً تلك التي تنال السعادة لانها تدرك الغاية القصوى بأكثر مباشرة . فإذا عدد المتخمين معين عند الله ليس بطريق المعرفة فقط بل بطريق تحديد سابق أصلي أيضاً وأما عدد المزدولين فليس حكمه كذلك من كل وجه لانهم موجهون في ما يظهر من الله إلى خير المختارين الذين « كل شيء يعاونهم للخير » كما قال الرسول في رو ٨ : ٢٨ . وأما مقدار عدد البشر المتخمين فاختلّف فيه فمن قائل بأنه يخلص منهم مقدار من سقط من الملائكة ومن قائل بأنه يخلص منهم مقدار من بقي من الملائكة ومن قائل بأنه يخلص منهم مقدار الملائكة الذين سقطوا وايضاً مقدار جميع الملائكة الذي خُلِقوا والاولى ان يقال « لا يعلم احد عدد المختارين المعين للسعادة العلوية الا الله » كما يقال في الصلوة على الاحياء والاموات

إذاً اجيب على الاول بان آية التثنية يجب حملها على المعينين من الله باعتبار البرارة الحاضرة لان عدد هؤلاء يقبل التزديد والتنقص بخلاف عدد المتخمين وعلى الثاني بان كمية احد الاجزاء يجب تعميلها بمعادلة ذلك الجزء للكل لان السبب الذي لاجله صنع الله مقدار كذا من الكواكب او انواع الاشياء والتجب مقدار كذا من الناس هو معادلة الاجزاء الاصيلة لخير الكون

وعلى الثالث بان الخير المعادل لحال الطبيعة العام يوجد في الاكثر وينعدم في

الاقل واما الخبر المجاوز لحال الطبيعة العام فانه يوجد في الاقل وينعدم في الاكثر
كما يفسح ان الناس الذين لم علم كافي لتدبير حياتهم هم العدد الاكثر والذين
ليس لهم ذلك هم العدد الاقل ويقال لم حمقى او خرفوا واما الذين يبلغون الى درجة
التبحر في علم العقولات فقليلون جداً بالنسبة الى غيرهم . فاذا لما كانت السعادة
الابدية القائمة بروية الله متجاوزة حال الطبيعة العام ولا سيما باعتبار فقدانها النعمة
فساد الطبيعة الاصلية كان الخالصون اقل من المالكين . على ان رحمة الله تظهر
ايضاً بالأخص في رفع بعضاً الى ذلك الخلاص الذي يفوت كثيرين بحسب
عجز الطبيعة وميلها العام

الفصل الثامن

هل يمكن المساعدة على الانتخاب بصلوات القديسين

يُتخطى الى الثامن بان يقال : يظهر انه لا يمكن المساعدة على الانتخاب بصلوات
القديسين اذ ليس يمنع شيء ازلي من شيء زماني فاذا لا يمكن ان شيئاً زمانياً يساعد
على وجود شيء ازلي . والانتخاب ازلي . فاذا لا يمكن ان صلوات القديسين تساعد
على انتخاب احد لكونها زمانية . فاذا لا انتخاب لا يساعد عليه بصلوات القديسين
٢ وايضاً كما لا يقتضي شيء الى الشورة الا بسبب نقصان المعرفة كذلك لا يقتضي
شيء الى المساعدة الا بسبب نقصان القدرة وكلا الامرين لا يصح في حق الله
المتخبر ولذا قيل في رو ١١ : ٣٤ « من ساعد روح الرب ومن كان له مشيراً » فاذا
لا يساعد على الانتخاب بصلوات القديسين
٣ وايضاً ما يمكن ان يساعد عليه يمكن منعه والانتخاب لا يمكن منعه بشيء . فاذا
لا يمكن ان يساعد عليه بشيء

لكن يعارض ذلك قوله في تلك ٢٥ « دعا اسحق الرب لاجل رفقة امرأته فاستجاب
الرب وحملت رفقة امرأته » ومن ذلك الحمل ولد يعقوب الذي كان مستجاباً وهو ولم

يولد لما تم الانتخاب . فإذا ساعد على الانتخاب بصلوات القديسين
والجواب ان يقال ان هذه المسئلة قد وقع فيها اوهام مختلفة فان بعضاً للملاحظين
أكد الانتخاب الالهي قالوا بعدم فائدة الصلوات او غيرها مما يفعل لادراك النجاة
الابدية لانه ان فعل ذلك اولم يفعل فالتخبرون بدركون والمردلون لا يدركون وهذا
يظله جميع تنبيهات الكتاب المقدس المحرزة على الصلوة وغيرها من صالح الاعمال
وذهب غيرهم الى ان الانتخاب الالهي يتنبر بالصلوات وينسب هذا القول الى
المصريين الذين كانوا يقولون بان الترتيب الالهي الذي كانوا يسمونه لا قدر يمكن منه
بعض الضحايا والصلوات وهذا ايضا يظله نص الكتاب المقدس فقد قيل في ا
ملوك ١٥ : ٢٩ « ان المنتصر في اسرائيل ان يعفون يندم » وفي رو ١١ : ٢٩ « ان
مواهب الله ودعوتيه هي بلا ندامة » ولذا فالحق ان يقال ان الانتخاب يجب ان يعتبر
فيه امران سابق القضاء الالهي ومنفعله فليعتبر الاول لا تساعد صلوات القديسين
بوجه من الوجوه على الانتخاب لانها لا تجعل الله ان ينتخب احداً وباعتبار الثاني
يقال ان صلوات القديسين وسائر الاعمال الصالحة تساعد على الانتخاب لان العناية
التي الانتخاب جزء منها لا تخرج العلل الثانية بل تعني بالمعلولات بحيث يكون
ترتيب العلل الثانية ايضاً خاضعاً لها . فإذا كما ان الله يعتني بالمعلولات الطبيعية
بحيث تساق اليها العلل الطبيعية التي لا تصير من دونها تلك المعلولات كذلك ينتخب
نخبة انسان بحيث يدخل ايضاً تحت ترتيب الانتخاب كل ما يؤدي بالانسان الى
النجاة من صلواته او صلوات غيره او غير ذلك من الاعمال الصالحة او نحوها بما لا يتال
احد النجاة بدونه . ومن ثم فلي المتخبرين ان يجهدوا جهدهم في احسان العمل
واقامة الصلوة لانه بذلك يتم مفعول الانتخاب على وجه موكبر ولذا قيل في ٢ بط
١٠ : ١ « اجتهدوا ان تخلصوا دعوتكم وانتخبكم بتبني بالاعمال الصالحة »
إذا اجيب على الاول بان تلك النجاة تفيد ان صلوات القديسين لا تساعد على

الانتخاب من جهة القضاء السابق

وعلى الثاني بان واحداً يساعد من غيره على ضربين الاول من حيث يستفيد منه القدرة . والمساعدة على هذا النحو خاصة بالضعيف فلا تنجح في حقه تعالى وعليها يحمل قوله « من ساعد روح الرب » والثاني من حيث يتفدى به عمله كما يتفدى السيد عمله بالخدام وعلى هذا النحو يساعد الله منا من حيث ننفذ ترتيبه كقوله في ١ كور ٣: ٩ « فانا نحن مساعدو الله » وليس ذلك لمكان نقص القدرة الالهية بل لان الله يستخدم العلل المتوسطة لحفظ جمال النظام في الاشياء ولإسهام المخلوقات ايضاً في شرف العلية

وعلى الثالث بان العلل الثانية لا يمكن خروجها عن ترتيب العلة الاولى الكلية كما مر في مب ١٩ ف ٦ لكنها تنفذه ولذا فلا انتخاب يمكن ان يساعد عليه من المخلوقات لكنه لا يمكن ان يمنع منها



المبحث الرابع والعشرون

في سفر الحياة - وفيه ثلاثة فصول

ثم يجب النظر في سفر الحياة والبحث في ذلك بدور على ثلاث مسائل - ١ في ان سفر الحياة ما هو - ٢ في انه سفر اعمى حيوة هو - ٣ هل يمكن ان ينجى احد من سفر الحياة

الفصل الاول

هل سفر الحياة هو نفس الانتخاب

يتخطى الى الاول بان يقال : يظهر ان سفر الحياة ليس نفس الانتخاب ففي سي ٢٤: ٣٢ « هذه كلها هي سفر الحياة » وفي شرحه « يعني العهد الجديد والعتيق » على ان هذا ليس هو الانتخاب . فاداً ليس سفر الحياة هو نفس الانتخاب

٢ وايضاً قال اوغسطينوس في مدينة الله كـ ٢٠ ب ١٤ ان سفر الحياة قوة الهية تجعل ان يذكر لكل واحد اعماله سالحة او طالحة . والقوة الهية ليست راجعة الى الانتخاب في ما يظهر بل بالآخرى هي منسوبة الى القدرة . فاذاً ليس سفر الحياة هو نفس الانتخاب

٣ وايضاً ان الانتخاب يقابله الرذل فلو كان سفر الحياة هو نفس الانتخاب لوجد هناك سفر الموت كما يوجد سفر الحياة

لكن يعارض ذلك قول الشارح في شرحه قوله في مزم ٦٨ ليحوا من سفر الاحياء « هذا السفر هو معرفة الله التي بها انتخب نعمة الذين سبق ففرمهم »

والجواب ان يقال ان سفر الحياة يُقال في الله مجازاً على سبيل التشبيه بالامور الانسانية فان عادة الناس ان من يختار منهم لامر ما يدون في كتاب كالجند واهل الشورى الذين كان يقال لهم يوماً الآباء المدونون . وواضح مما قدّمناه في البحث السابق ف ٤ ان جميع المتخمين يختارون من الله للفوز بالحياة الخالدة . فاذاً تدوين المتخمين هو الذي يقال له سفر الحياة . على انه يقال مجازاً الشيء انه مدون في عقل عاقل لشدة اعتلاقه بحافظته كقوله في ام : ٣ : ١ « لاتنس شريعتي وليرع قلبك وصاياي » وقوله بعد ذلك بقليل « اكتبهما على لوح قلبك » لان شيئاً يدون في الكتب المادية ايضاً لادكار الحافظة ومن ثم يقال لعلم الله الذي ربح به عنده انه انتخب بعضاً بالحياة الخالدة سفر الحياة لانه لما كان خط الكتاب دالاً على ما يرام معرفته كذلك علم الله دال عنده على من يرام ايضاً الى الحياة الخالدة كقوله في ٢ تيمو ١٩ : ٢ « ان اساس الله الراسخ وثبت وعليه هذا اتخمت ان الرب يعلم الذين له »

اذاً اجيب على الاول بان سفر الحياة يمكن ان يقال على ضربين الاول تدوين المختارين للحياة وهذا هو المراد هنا بسفر الحياة . والثاني تدوين ما يؤدي الى الحياة وهذا على ضربين اما ما يجب فعله وعلى هذا يقال سفر الحياة للعهد العتيق والجديد

لو ما قد قيلَ وعلى هذا يقال سفر الحياة لتلك القوة الالهية التي تجعل ان يُذكر لكل واحد اعماله كما يمكن ان يقال سفر الجندية اما لا يدون فيه اسماء المختارين للجندية او لا يتضمن فن الحرب او لا يتضمن اعمال الجند

وبذلك يتضح الجواب على الثاني

وعلى الثالث بانه لا يدون عادة المرفوضون بل المختارون ولنا لم يُجمل للردل سفر الموت كما جعل للانتخاب سفر الحياة

وعلى الرابع بان سفر الحياة يفاير الانتخاب في الاعتبار لانه معرفة الانتخاب كما يظهر من قول الشارح الموردي في المعارضة

الفصل الثاني

هل ينظر سفر الحياة الى حيرة المتخفين المجيدة فقط

يُختص إلى الثاني بان يقال : يظهر ان سفر الحياة ليس ينظر الى حيرة المتخفين المجيدة فقط لانه معرفة الله . والله يعرف بجهاته كل حيرة اخرى . فإذا سفر الحياة يقال على الاخص بالنظر الى الحياة الالهية لا بالنظر الى حيرة المتخفين المجيدة فقط ٢ وايضاً كما ان حيرة المجد هي من الله كذلك حيرة الطبيعة فلو كان يُطلق سفر الحياة على معرفة حيرة المجد لأطلق على معرفة حيرة الطبيعة ايضاً

٣ وايضاً قد يُختار بعض النعمة دين ان يختاروا الحياة المجد كما يتضح من قوله في يو ٦ : ٧١ « ألم اكن انا اخترتكم انتم الاثني عشر وواحد منكم شيطان » وسفر الحياة هو تدوين الاختيار الالهي كما مر في الفصل السابق فهو اذاً ينظر الى حيرة النعمة ايضاً

لكن يعارض ذلك ان سفر الحياة هو معرفة الانتخاب كما مر في الفصل السابق والانتخاب ليس ينظر الى حيرة النعمة الا بحسب كونها متجهة الى المجد لان الذين يحصلون على النعمة دون المجد ليسوا بمتخفين . فإذا سفر الحياة ليس يقال الا بالنظر

الى المجد

والجواب ان يقال ان المراد بسفر الحياة تدوين او معرفة المختارين للحياة كما مر في الفصل السابق وانما يختار مختاراً لما ليس من مقتضى طباعه وايضاً فاما يختار له مختاراً يتضمن اعتبار الفاية لان الجندي لا يختار او يدون لحمل السلاح بل للقتال لان هذه هي الوظيفة الخاصة المتجهة اليها الجندية. على ان الفاية القائمة الطبيعة هي حياة المجد كما اسلفنا في مب ٢٣ ف ١. فاذا سفر الحياة ينظر بالخصوص الى حياة المجد اذاً اوجب على الاول بان الحياة الالهية طبيعية لله حتى من حيث هي مجيدة. فاذاً ليس بالنظر اليها اختياراً. فاذاً ليس ينظر اليها سفر الحياة لانتالنا نقول ان انساناً يختار للحصول على الحس او نحوه مما هو من لواحق الطبيعة. وبذلك ايضاً يضع الجواب على الثاني لان الحياة الطبيعية لا ينظر اليها الا الاختيار ولا سفر الحياة وعلى الثالث بان حياة النعمة ليس لها اعتبار الفاية بل اعتبار ما الى الفاية. فاذاً ليس يقال ان مختاراً يختار الى حياة النعمة الا باعتبار اتجاهها الى المجد ولذا فالذين يحصلون على النعمة ويسقطون من المجد لا يقال انهم مختارون مطلقاً بل من وجهٍ وكذا لا يقال انهم مدونون في سفر اخيرة مطلقاً بل من وجهٍ اي من حيث قد حصل في ترتيب الله ومعرفته انه سيكون لهم اتجاهٌ ما الى الحياة الخالدة بحسب مشاركة النعمة

الفصل الثالث

هل يُعَيَّ احدٌ من سفر المحبة

يُخطئ الى الثالث بان يقال: يظهر انه ليس يُعَيَّ احدٌ من سفر المحبة فقد قال أوغسطينوس في مدينة الله ك ٢٠ ب ١٣ «ان سابق علم الله الذي يستحيل الخطأ فيه هو سفر الحياة» على انه ليس يمكن اسقاط شيء من سابق علم الله. فاذاً كذلك ليس يمكن اسقاط شيء من الانتخاب. فاذاً ليس يمكن ايضاً ان يُعَيَّ احدٌ من سفر

الحياة

٢ وايضاً كل ما في شيء فهو فيه على حسب حال ذلك الشيء . وسفر الحياة امر
ازلي وغير متغير . فاذا اكل ما فيه فليس فيه على حال زمني بل على حال عدم
التغير وعدم الاتجاه

٣ وايضاً ان المحو يقابل الكتابة وليس يمكن ان يكتب احد من جديد في سفر
الحياة . فاذا لم يمكن ان يُحى منه ايضاً
لكن يعارض ذلك قوله في مر ٦٨ : ٢٩ « ليحيا من سفر الاحياء »

والجواب ان يقال ان بعضاً ذهبوا الى انه لا يمكن ان يُحى احد من سفر الحياة
بحسب الحقيقة لكنه يمكن بحسب اعتقاد الناس فان الكتاب المقدس يقال فيه عادة
شيء انه يحدث متى عُرِفَ وبهذا الاعتبار يقال لبعض انهم مكتوبون في سفر الحياة
من حيث ان الناس يعتقدون انهم مكتوبون هناك بسبب ما يرون فيهم من البرارة
الحاضرة ومتى ظهر في هذا الدهر او في الآتي انهم سقطوا من تلك البرارة يقال انهم
محوون من هناك وبهذا المعنى فسر الشارح المحو في كلامه على آية الزمور ٦٨ : ٢٩
« ليحيا من سفر الاحياء » لكن لما كان عدم الاحياء من سفر الحياة قد جُعل في
ثواب الابرار كقوله في الروا ٣ : ٥ « من غلب فانه يلبس ثياباً بيضاً ولا يحواسمه من
سفر الحياة » وما وعد به القديسون فليس في اعتقاد الناس فقط فجاز ان يقال ان
الاحياء وعدم الاحياء من سفر الحياة لا يجب استناده الى اعتقاد الناس فقط بل الى
الحقيقة ايضاً لان سفر الحياة هو تدوين التجبين الى الحياة الخالدة وهي تيجها اليها متجة
من طريقين من طريق الانتخاب الالهي وهذا الاتجاه يمتنع فيه التخلف ومن طريق
النعمة لان من حصل على النعمة فقد صار بذلك اهلاً للحياة الخالدة وهذا الاتجاه
قد يقع التخلف فيه لان بعضاً يتجهون الى الفوز بالحياة الخالدة من طريق ما يحصلون
عليه من النعمة لكنهم لا يقفون بها بسبب الخطيئة الميتة — فاذا من تيجها الى الفوز

بالحيوة الخالدة من طريق الانتخاب الالهي فهو مكتوب مطلقاً في سفر الحيوة لانه مكتوب فيه على انه سيفوز بالحيوة الخالدة في نفسها وهذا لا يحى ابداً من سفر الحيوة واما من يجه الى الفوز بالحيوة الخالدة لامن طريق الانتخاب الالهي بل من طريق النعمة فقط فيقال انه مكتوب في سفر الحيوة لا مطلقاً بل من وجه لانه مكتوب فيه على انه سيفوز بالحيوة الخالدة لا في نفسها بل في علتها وهذا يمكن ان يحى من سفر الحيوة بمعنى أن هذا الامعاء ليس يعتبر من جهة علم الله كأن الله يسبق فيعلم امراً ثم لا يعلمه بل من جهة الشيء المعلوم اي لان الله يعلم ان شيئاً يجه اولاً الى الحيوة الخالدة ثم انه لا يجه اليها لفقده النعمة

اذاً اوجب على الاول بان الامعاء لا يعتبر في سفر الحيوة من جهة العلم السابق كأن في الله تغيراً ما بل من جهة المعلومات سابقاً التي هي متغيرة كما مر في جرم الفصل وعلى الثاني بان الاشياء وان تكن في الله على حال غير متغيرة لكنها في انفسها متغيرة والى هذا يرجع محو سفر الحيوة

وعلى الثالث بانه بالوجه الذي يقال به ان واحداً يحى من سفر الحيوة يجوز ان يقال انه يكتب فيه من جديد اما بحسب اعتقاد الناس او بحسب انه يتبدى من جديد ان يجه بالنعمة الى الحيوة الخالدة وهذا ايضا مندرج تحت علم الله وان لم يكن اندراجاً هذا جليداً!



المبحث الخامس والعشرون

في القدرة الالهية — وفيه ستة فصول

بعد ان نظرنا في سابق العلم الالهي وفي الارادة الالهية وما يملق بها بنى ان ننظر في القدرة الالهية والمبحث في ذلك يدور على ست مسائل — ١ هل في الله قوة — ٢ هل قدرته غير

متناهية - ٣ - هل هو قادر على كل شيء - ٤ - هل يقدر ان يجعل ان الماضيات لم تكن - ٥ - هل يقدر ان يصنع ما ليس بصنعة او ان لا يصنع ما يصنعه - ٦ - هل يقدر ان يجعل ما يصنعه اكثر حسناً

الفصل الأول

هل في الله قوة

يُنْخَطِئُ الى الاول بان يقال: يظهر ان ليس في الله قوة لان نسبة الله الذي هو الفاعل الاول الى الفعل كنبه الميولى الاول الى القوة والميولى الاول باعتبارها في نفسها عارية عن كل فعل. فإذا الفاعل الاول الذي هو الله عار عن كل قوة.

٢ وايضاً كل قوة ففعلها افضل منها كما قال الفيلسوف في الالهيات ك ٦ م ١٩ لان الصورة افضل من المادة والفعل افضل من القوة الفاعلة لانه غايته على انه ليس شيء افضل مما في الله لان كل ما في الله فهو الله كما مر تحقيقه في مب ٣ ف ٣٠. فإذا ليس في الله قوة

٣ وايضاً ان القوة هي مبدأ الفعل. والفعل الالهي هو عين الذات الالهية اذ ليس في الله عرض والذات الالهية ليس لها مبدأ. فإذا ليست حقيقة: «قوة موافقة لله» ٤ وايضاً قد مر في مب ١٤ ف ٨ ومب ١٩ ف ٤ ان علم الله وارادته هما علّة الاشياء. والعلّة والمبدأ واحدٌ بعينه. فإذا ليس يجب اثبات القوة لله بل اثبات العلم والارادة فقط

لكن يعارض ذلك قوله في مر ٨٨: «انت قوي يا رب وحقك من حولك» والجواب ان يقال ان القوة قوتان منفصلة وهذه ليست في الله بوجه من الوجوه وفاعلة وهذه يجب اثباتها لله على: «توجه الاكمل فواضح ان كل شيء انما يكون مبدأً فاعلاً لشيء باعتبار كونه بالفعل وكاملاً وانما يتفعل باعتباره كونه خالياً ناقصاً وقد اسلفنا في مب ٢ ف ٣ ومب ٤ ف ٢١ ان الله فعلٌ صرفٌ وكاملٌ على نحو مطلق

وكلي ومتزعه عن كل نقصان . فإذا يوافق غاية الموافقة ان يكون مبدأً فاعلاً وان لا
ينفعل بوجه من الوجوه . وحقيقة المبدأ الفاعل توافق القوة الفاعلة لان القوة الفاعلة
هي مبدأ التأثير في الغير والقوة المنفعله هي مبدأ التأثر من الغير كما قال
الفيلسوف في الالهيات ك ٥ م ١٧ فيلزم من ذلك ان القوة الفاعلة موجودة في
الله على الوجه الاكمل

إذا اجيب على الاول بان القوة الفاعلة ليست قسيمة للفعل بل مستندة اليه
لان كل فاعل فاعلاً فاعلاً بفعل بحسب كونه بالفعل واما القوة المنفعله فهي قسيمة للفعل
لان كل منفعل فاعلاً فاعلاً بفعل بحسب كونه بالقوة فإذا انما يسلب عن الله هذه القوة
لا القوة الفاعلة .

وعلى الثاني بانه حشماً كان الفعل مفاداً للقوة يجب ان يكون افضل منها . وفعل
الله ليس مفاداً لقوته بل كلاهما عين ذاته تعالى لان وجوده ايضاً ليس مفاداً لذاته
فإذا ليس يجب ان يكون شيء افضل من قوة الله

وعلى الثالث بان القوة في المخلوقات ليست مبدأ الفعل فقط بل مبدأ المفعول
ايضاً وعلى هذا حقيقة القوة موجودة في الله باعتبار كونها مبدأ المفعول لا باعتبار كونها
مبدأ الفعل الذي هو نفس الذات الالهية الا بحسب طريقة تعقلنا من حيث ان
الذات الالهية لاشتغالها في نفسها على كل ما في المخلوقات من الكمال يعمد تعقلها
تحت اعتبار الفعل وتحت اعتبار القوة كما تعقل ايضاً تحت اعتبار الشخص ذي
الطبيعة وتحت اعتبار الطبيعة . فإذا على هذا تكون حقيقة القوة موجودة في الله
باعتبار كونها مبدأ المفعول

وعلى الرابع بان القوة لا تثبت لله كغير مفاد لعله وإرادته حقيقة بل اعتباراً
فقط اي من حيث ان القوة يراد بها مبدأ متفقد لما تأمر به الارادة ويرشد اليه
العلم وهذه الثلاثة ثلاثه تعالى بحسب شيء واحد بعينه - او بان كلاماً من العلم الالهي

والإرادة الإلهية له حقيقة القوة من حيث هو مبدأ فاعلي^١ ولهذا كان اعتبار العلم والإرادة متقدماً في الله على اعتبار القوة تقدم الملة على الفعل والمعلول

الفصل الثاني

هل قدرة الله غير متناهية

يُتَخَطَّى إلى الثاني بأن يقال: يظهر أن قدرة الله ليست غير متناهية لأن كل غير متناهِ ناقص كما قال الفيلسوف في الطبيعيات ك ٣ م ٦٣ و ٦٤ و ٦٥ وقدرة الله ليست ناقصة. فإذا ليست غير متناهية ٢ وإيضاً كل قوة فإنها تظهر بأثرها ولا كانت عبثاً فلو كانت قوة الله غير متناهية لاستطاعت أن تُصدر أثراً غير متناهِ وإنه محالٌ

٣ وإيضاً قد أثبت الفيلسوف في الطبيعيات ك ٨ م ٢٩ أنه «لو كانت قوة أحد الأجسام غير متناهية لحرك في الآن» والله ليس يحرك في الآن بل يحرك الخلق الروحاني بالزمان والخلق الجسائي بالمكان والزمان كما في أوغسطينوس في كلامه إلى التكوين بالمعنى الحرفي ك ٨ ب ٢٠ و ٢٢ و ٢٣. فإذا ليست قوته غير متناهية لكن يعارض ذلك قول ايلاريوس في كتاب الثالث ٨ «إن الله ذو قدرة غير متقدرة وسي وقوي» وكل غير متقدر فهو غير متناهِ. فإذا! القدرة الإلهية غير متناهية والجواب أن يقال إن القوة الفاعلة إنما توجد في الله باعتبار كونه موجوداً بالفعل كما مر في الفصل السابق ووجوده غير متناهِ من حيث أنه غير محدود بقابل كما يتضح مما مر في م ب ٧ ف ١ عند الكلام على عدم تنامي الذات الإلهية. فإذا لا بد أن تكون قوة الله الفاعلة غير متناهية لأنه يُرى في جميع القواعل أنه كلما كانت صورة الفاعل التي بها يفعل أكل كانت قوته على الفعل أعظم كما أنه كلما كان شيء أشد حرارة كنن أعظم قوة على التسخين. ولو كانت حرارته غير متناهية لكانت قوته على التسخين غير متناهية. فإذا لما كانت الذات الإلهية التي بها يفعل الله غير

متناهية على ما مرّ بيانه في مب ٧ ف ١ يلزم ان تكون قدرته غير متناهية
اذاً اجيب على الاول بان كلام الفيلسوف على غير المتناهي الذي من جهة المادة
الغير المحدودة بالصورة كغير المتناهي الملازم للكم. وذات الله ليست غير متناهية بهذا
المعنى كما اسلفنا بيان ذلك في مب ٧ ف ١ فكذلك اذا قدرته. فلاّ ليس يلزم ان
تكون ناقصة

وعلى الثاني بان قوة الفاعل المجانس تظهر كلها في اثرها لان قوة الانسان
المولدة لا تستطيع اكثر من ان تولد انساناً ولما قوة الفاعل الغير المجانس فلا تظهر
كلها في اصدار اثرها كما ان قوة الشمس لا تظهر كلها في اصدار حيوان متولد من
التعفن. وواضح ان الله ليس فاعلاً مجانساً اذ لا يمكن مجامعة غيره له لا في النوع ولا
في الجنس كما مرّ بيانه في مب ٣ ف ٥ ومب ٤ ف ٣. فاذاً يلزم ان يكون اثره دائماً
اقل من قدرته. فاذاً لا يجب ظهور قدرته الغير المتناهية في اصدارها اثر غير
متناهي على انها وان لم تصدر اثرها فليست عبثاً لان العبث ما يتجه الى غاية لا يدركها
كما قال الفيلسوف في الطبيعيات ك ٢م ٦٢ وقدرة الله ليست متجهة الى اثرها على
انه غاية لما بل هي بالاحرى غاية لا تراها

وعلى الثالث بان الفيلسوف اثبت هناك انه لو كان الجسم قوة غير متناهية لكان
يحرك في لازمان ومع ذلك فقد اوضح ان قوة محرك السماء غير متناهية لانه لا
ان يحرك في زمان غير متناهي. فاذاً يلزم على مراده ان قوة الجسم لو كانت غير متناهية
لحركت في لازمان لا قوة المحرك الغير الجسي وذلك لان الجسم المحرك جسماً آخر
فاعل مجانس فيجب ان تظهر قوة الفاعل كلها في الحركة. فاذاً من حيث انه كلما
كانت قوة الجسم المحرك اعظم كان تحريكه اسرع فلا بد انها لو كانت غير متناهية
لكان تحريكها اسرع بسرعة متجاوزة حد المناسبة وهذا هو التحريك في لازمان واما
المحرك الغير الجسي فهو فاعل غير مجانس فلا يجب ان تظهر قوته كلها في الحركة

فيكون محركاً في لا زمان ولا سبباً لانه يحرك بحسب ترتيب ارادته

الفصل الثالث

هل الله قادر على كل شيء

يُتَخَطَّى الى الثالث بان يقال: يظهر ان الله ليس قادراً على كل شيء لان التحرك والتأثر امر عام لجميع الاشياء وليس الله قادراً عليه لكونه غير متحرك كما مر في مب ٢ ف ٣ ومب ٩ ف ١. فاذا ليس قادراً على كل شيء

٢ وايضاً ان الخطأ فعل شيء والله لا يتقدر ان يخطأ ولا ان ينكر ذاته كما في ٢ تيمو ٢ فاذا ليس قادراً على كل شيء

٣ وايضاً في صلوة الاحد الذي بعد الحلول يقال عن الله «ان اعظم مظهر لقدرته الشاملة هو العفو والرحمة». فاذا غاية ما تبلغه القدرة الالهية هو العفو والرحمة. وهناك ما هو اعظم بكثير من العفو والرحمة كابداع عالم آخر او نحو ذلك. فاذا ليس الله قادراً على كل شيء

٣ وايضاً في شرح قول الرسول في اكور ١ «الله جهل حكمة هذا العالم» ما نصه «ان الله جهل حكمة هذا العالم باعلانه امكان ما كانت تراه مستحيلاً. وبذلك يظهر انه لا يجب الحكم على امكان شيء او استحالة باعتباره المثل السافله كما تحكم حكمة هذا العالم بل باعتبار القدرة الالهية. فاذا لو كان الله قادراً على كل شيء لكان كل شيء ممكناً فلم يكن مستحيلٌ واذا ارتفع المستحيل ارتفع الواجب لان ما يجب وجوده يستحيل عدم وجوده. فاذا لو كان الله قادراً على كل شيء لم يكن في الاشياء شيء واجب وهذا مستحيل. فاذا ليس الله قادراً على كل شيء
لكن يعارض ذلك قوله في لو ١: ٣٧ «ليس كلمة مستحيلاً لدى الله»

والجواب ان يقال ان الاجماع منعقد على ان الله قادر على كل شيء لكن بيان حقيقة المعنى بقدرته على كل شيء متعسر فيما يظهر لانه قد يمكن التشكيك في ما

يدخل تحت شمول قولنا ان الله يقدر على جميع الاشياء الا انه لما كانت القوة تقال
بالنظر الى الممكنات فمن أحسن اعتبره تبين ان المعنى الاحق في القول ان الله
يقدر على جميع الاشياء انه يقدر على جميع الممكنات وبهذا الاعتبار يقال له قادر
على كل شيء * والممكن يقال على ضربين كما في الفيلسوف في الالهيات ك ٥ هـ ١٧
الاول بالنظر الى قوة ما كما يقال لما هو مقدور للانسان ممكن له . والثاني على الاطلاق
باعتبار نسبة الحدود وليس يجوز ان يقال ان الله انما يوصف بالقدرة على كل شيء *
لانه يقدر على جميع الممكنات للطبيعة المطلوبة لمعوم القدرة الالهية أكثر من ذلك
ولو قيل انما يوصف بذلك لانه يقدر على جميع الممكنات لقدرة وقع الدور في بيان
قدرته على كل شيء * اذ ليس هذا سوى القول ان الله قادر على كل شيء * لانه يقدر
على جميع ما يقدر عليه . فاذا انما يوصف الله بالقدرة على كل شيء * لانه يقدر على
جميع الممكنات بالاطلاق وهو الضرب الثاني من قول الممكن ويقال لشيء * ممكن
او محتج على الاطلاق باعتبار نسبة الحدود اما الاول فلعدم تناقض المحمول للموضوع
نحو سقراط جالس واما الثاني فلمتناقض المحمول للموضوع نحو الانسان حمار . ولكن لا
بد من اعتبار انه لما كان كل فاعل يفعل ما يشبهه كان بازاء كل قوة فاعلة ممكن على انه
الموضوع الخاص لما بحسب حقيقة ذلك الفعل المبنية عليه تلك القوة الفاعلة كما تنسب
القوة المسخنة الى كل متسخن على انه الموضوع الخاص لما والوجود الالهي المبنية عليه
حقيقة القدرة الالهية وجود غير متناوئ ليس محمداً نحو جنس مخصوص من اجناس
الموجود بل حاصلاً في نفسه على كمال الوجود كله . فاذا كل ما له او يمكن ان يكون
له حقيقة الوجود فهو مندرج تحت الممكنات المطلقة التي بالنظر اليها يقال لله
قادر على كل شيء * - على انه ليس شيء يقابل حقيقة الموجود الالهي الموجود . فاذا
انما يتناهي حقيقة الممكن المطلق المقذور لله ما يتضمن في نفسه الوجود واللا وجود معاً
لان هذا غير مقدور لله لان نقصان القدرة الالهية بل لا متنازع ان يكون له حقيقة

المفعول والممكن . فإذا كل ما ليس يتضمن تناقضاً فهو يندرج تحت تلك الممكنات التي بالنظر إليها يقال لله قادرٌ على كل شيء ، وأما ما يتضمن تناقضاً فلا يندرج تحت قدرة الله على كل شيء ، لا متناع ان يكون له حقيقة الممكن فلأن يقال انه لا يمكن فعله أولى من ان يقال ان الله لا يقدر ان يفعله وليس هذا منافيًا لقول الملاك « ليست كلمة مستحيلة لدى الله » لان ما يتضمن تناقضاً لا يمكن ان يكون كلمة لانه لا يمكن لعقل ان يتصوره

إذا اجيب على الاول بان الله يقال انه قادرٌ على كل شيء ، باعتبار القوة الفاعلة لا المنفعة كما مر في الفصل الاول . فإذا ليس امتناع العقرب والتأثير فيه منافيًا لقدرة على كل شيء ،

وعلى الثاني بان الخطأ نقص عن كمال الفعل . فإذا امكان الخطأ هو امكان النقص في الفعل وهذا منافي للقدرة على كل شيء ، ولهذا لا يقدر الله ان يخطأ لكونه قادراً على كل شيء ، ولا اعتراض بقول الفيلسوف في كتاب الجدل ٤ ب ٣ « يقدر الله والصلاح على فعل الشيء » فان ذلك اما بمعنى قضية شرطية مقدمها ممتنع كما لو قلنا ان الله يقدر على فعل الشيء ان اراد اذ لا مانع من صدق الشرطية التي مقدمها وتاليها بمتنعان كما اذا قيل ان كن : لانسان حمراً كن ذا اربع او بمعنى ان الله يقدر على فعل ما يظهر الآن انه قبيح مع انه لو فعله لكان حسناً او ان الفيلسوف قال ذلك على

حسب ما كان علماً في الامم من اعتقاد استحالة الناس آلهة كالمشترى والمرجح وعلى الثالث بانه انما كان العفو والرحمة اعظم مظهر لقدرة الله على كل شيء لان الله بغيره الخطايا اختياراً يظهر ان له السلطان الأعلى لان من كان مقيداً بشرعية سلطان اعلى فليس له ان يفر الذنوب اختياراً اولاً لانه بعفوه عن الناس ورحمته اياهم يسوقهم الى الاشتراك في الخير الغير المتناهي الذي هو المفعول الاقصى للقدرة الالهية اولاً لان مفعول الرحمة الالهية هو اساس جميع الاعمال الالهية كما مر في مب ٢١

ف ٤ لانه ليس يجب شيء لاحد الا بسبب ما أوتيته من الله غير واجب له واعظم مظهر لقدرة الله على كل شيء ٥ ان يكون الوضع الاول لجميع الخيرات خاصاً به وعلى الرابع بان الممكن المطلق لا يقال باعتبار الملل العالية ولا باعتبار الملل السافلة بل باعتبار نفسه واما الممكن الذي يقال باعتبار قوة ما فيسمى ممكناً باعتبار العلة القريبة . فإذا ما من شأنه ان يصدر عن الله وحده ابتداء كالابداع والتبرير ونحوها يقال له ممكن باعتبار العلة العالية وما من شأنه ان يصدر عن الملل السافلة يقال له ممكن باعتبار الملل السافلة لان الملل انما يكون حادثاً او واجباً باعتبار حال العلة القريبة كما اسلفنا في مب ١٤ ف ١٣ وانما تجعل حكمة العالم لاعتبارها ما يستحيل على الطبيعة مستحيلاً على الله ايضاً وبذلك يضح ان قدرة الله على كل شيء لا تنفي الامتناع والوجوب عن الاشياء

الفصل الرابع

هل يقدر الله ان يجعل ان الماضيات لم تكن

يُختص الى الرابع بان يقال : يظهر ان الله يقدر ان يجعل ان الماضيات لم تكن لان المتنع بالذات اشد امتناعاً من المتنع بالعرض . والله يقدر ان يفعل ما هو متنع بالذات كإبراء الاكبه او احياء الميت فإذا أولى ان يقدر على فعل ما هو متنع بالعرض وكون الماضيات لم تكن متنع بالعرض لان امتناع كون سقراط لم يسر عرض من كون ذلك قد كان . فإذا يقدر الله ان يجعل ان الماضيات لم تكن

٢ وايضاً كل ما كان الله قادراً ان يفعله فلا يزال قادراً عليه لعدم تناقص قدرته وهو قبل ان سار سقراط كان قادراً ان يجعله ان لا يسير . فإذا بعد ان سار يقدر ان يجعل انه لم يسر

٣ وايضاً ان فضيلة المحبة اعظم من البكارة والله يقدر ان يرده فضيلة المحبة لغائته . فإذا يقدر ان يرده البكارة ايضاً . فإذا يقدر ان يجعل ان البكر المنصوطة

لم تقض

لكن يصارح ذلك قول ايرونيوموس في رسالته ٢ الى اسطالخيوس في حفظ
البكارة « ان الله مع قدرته على كل شيء لا يقدر ان يجعل المفوضة غير مفوضة »
فاذا بجامع الحجة لا يقدر ان يجعل اي ماضٍ آخر انه لم يكن

والجواب ان يقال ان ما يتضمن تناقضاً ليس مقدوراً لله كما مر في الفصل الآنف
وفي مب ٧ ف ٢ وكون الماضيات لم تكن يتضمن تناقضاً لانه كما ان قولنا سقراط
جالس وغير جالس معاً يتضمن تناقضاً كذلك قولنا سقراط جلس ولم يجلس معاً
والقول انه جلس هو عين القول انه مضى والقول انه لم يجلس هو عين القول انه
لم يكن . فاذا اكون الماضيات لم تكن ليس مقدوراً لله وهذا ما صرح به اوغسطينوس
في رده على فوستوس ك ٢٩ ب ٥ حيث قال « كل من قال ان كان الله قادراً على
كل شيء فليجعل ان ما صنع لم يُصنع فقد قال من حيث لا يدري ان كان الله
قادراً على كل شيء فليجعل ان يكون ما هو حق باطلاً من جهة كونه حقاً » وقال
الفيلسوف في الخلقيات ك ٦ ب ٢ « انما يخلو الله من القدرة على جعل ما صنع
غير مصنوع »

اذا اوجب على الاول بانه وان كان كون الماضيات لم تكن متمماً بالعرض اذا
اعتبر الشيء الذي مضى اي سير سقراط لكنه اذا اعتبر الماضى من حيث هو ماضٍ
لم يكن كونه لم يكن متمماً بالذات فقط بل متناقضاً على الاطلاق وهو بهذا الاعتبار
اشد امتناعاً من احياه الميت الذي ليس فيه مناقضة لانه انما يقال له متمم بالنسبة
الى قدرته ما اي الى القدرة الطبيعية لان مثل هذه المتممات مقدورة لله

وعلى الثاني بانه كما ان الله اذا اعتبر كمال قدرته يقدر على جميع الاشياء لكن
بعض الاشياء ليست مقدورة له لخلوها عن حقيقة الممكنات كذلك اذا اعتبر عدم
تغير قدرته فهو يقدر على كل ما قدر عليه لكن بعض الاشياء كن لما وقتاً ما حقيقة

الممكنات قبل ان صُنِّت وهي الآن خالية عن ذلك بعد ان صُنِّت وهكذا يقال
ان الله لا يقدر عليها لانها ليست مقدورة في ذاتها
وعلى الثالث بان الله يقدر ان يزِيل عن المرأة المفضوضة كل فساد في النفس
والجسد لكنه لا يقدر ان يزِيل عنها كونها قد فُضِّت كما لا يقدر ايضاً ان يزِيل عن
خاطيء كونه قد خطيء وكونه قد فقد المحبة

الفصل الخامس

هل يقدر الله ان يصنع ما ليس يصنعه

يُخْتَلَفُ الى الخامس بان يقال : يظهر ان الله لا يقدر ان يصنع الا ما يصنعه لانه
لا يقدر ان يصنع الا ما تقرر في سابق علمه وترتيبه انه يصنعه . وهو لم يتقرر في
سابق علمه وترتيبه انه يصنع الا ما يصنعه فهو اذاً لا يقدر ان يصنع الا ما يصنعه
٢ وايضاً ان الله لا يقدر ان يصنع الا ما صنعه واجب وعدل . والله لا يجب عليه
ان يصنع ما ليس يصنعه وليس من العدل ان يصنع ما ليس يصنعه . فهو اذاً لا يقدر
ان يصنع ما ليس يصنعه

٣ وايضاً ان الله لا يقدر ان يصنع الا ما هو خير للمصنوعات وملائم لها وليس
خيراً لمصنوعات الله ولا ملائماً لها ان تكون على خلاف ما هي فاذاً ليس يقدر الله
ان يصنع الا ما يصنعه

لكن يعارض ذلك قوله في متى ٢٦ : ٥٣ « أظن اني لا استطيع ان اسأل ابي
فيقيم لي في الحال اكثر من اثنتي عشرة جوقه من الملائكة » مع انه لم يسأل ولا
الآب اقام له ذلك لمحاربة اليهود . فاذاً الله يقدر ان يصنع ما ليس يصنعه

والجواب ان يقال ان هذه المسألة قد وُهم فيها بعض على ضربين فذهب جماعة
الى ان الله يفعل عن ضرورة طبعه بحيث انه كما لا يمكن ان يصدر عن فعل الاشياء
الطبيعية غير ما يصدر مثلاً لا يمكن ان يصدر عن نطفة الانسان غير انسان ولا عن

بذر الزينة غير زينة كذلك لا يمكن ان يصدر عن الفعل الالهي اشياء او ترتيب
للأشياء غير ما هو حاضر. ولكن قد اوضحنا في مب ١٩ ف ٣ ان الله ليس يفعل عن
ضرورة طبعه بل ان ارادته هي علة جميع الاشياء وليست محدودة طبعاً واضطراً
نحو هذه الاشياء فاذا ليس مساق الاشياء الحاضر صادراً عن الله اضطراً اصلاً بحيث
يمنع صدور غيرها. وذهب غيرهم الى ان القدرة الالهية محدودة نحو مساق الاشياء
الحاضر بسبب ترتيب الحكمة والعدل الالهيين الذي لا يفعل الله بدونه شيئاً ولما
كانت قدرة الله التي هي عين ذاته ليست مغايرة لحكمته جاز ان يقال ان ليس
في قدرة الله شيء الا وهو في ترتيب حكمته لان الحكمة الالهية تحيط بمبلغ القدرة
الالهية كله. لكن الترتيب المركوز من الحكمة الالهية في الاشياء القائم به حقيقة
العدل على ما مر في مب ٢١ ف ٢ ليس مساوياً للحكمة الالهية فتكون محدودة اليه
واضح ان وجه الترتيب الذي يضعه الحكم لمصنوعاته يؤخذ كله من الغاية. فاذا
متى كانت الغاية معادلة للأشياء المصنوعة لاجل غاية كانت حكمة الصانع محدودة
نحو ترتيب معين لكن الحرية الالهية غاية تفوق المخلوقات فوفقاً لا مناسبة معه.
فاذا ليست الحكمة الالهية محدودة نحو ترتيب ما للأشياء بحيث لا يمكن صدور مساق
آخر لها فاذا يجب ان يقال على الاطلاق ان الله يقدر ان يصنع غير ما يصنعه
اذا اجب على الاول بانه لما كانت القدرة والذات فينا مغايرتين للارادة والعقل
وكان العقل ابضاً مغايراً للحكمة والارادة مغايرة للعدل قد يمكن ان يوجد في القدرة
ما يمنع وجوده في الارادة العادلة او العقل الحكيم. واما في الله فالقدرة والذات
والارادة والعقل والحكمة والعدل شيء واحد بعينه. فاذا لا يمكن ان يكون في قدرته
شيء ليس في ارادته العادلة وعقله الحكيم الا انه لما كانت ارادته تعالى لا تتحد اضطراً
نحو هذه الاشياء او تلك الافتراضاً على ما مر في مب ١٩ ف ٣ وحكمته وعدله لا يتحدان
نحو ترتيب مخصوص على ما مر قريباً فلا مانع ان يكون في قدرته ما لا يريد ولا

يندرج تحت الترتيب الذي رسمه للاشياء . ولما كانت القوة تعتبر منفذة والارادة
امرّة والعقل والحكمة مرشدين فما يُنسب الى القدرة الالهية باعتبارها في نفسها يقال
ان الله يقدر عليه بالقدرة المطلقة وهو كل ما يمكن ان يحصل له حقيقة الوجود كما
مر في الفصل الثالث وما ينسب اليها باعتبار تنفيذها امر الارادة العادلة يقال ان
الله يقدر ان يصنعه بالقدرة المرتبة . فاذا على هذا يجب ان يقال ان الله يقدر بالقدرة
المطلقة ان يصنع غير ما تقرّر في سابق علمه وسابق ترتيبه انه سيصنعه لكنه ليس يمكن
ان يصنع ما لم يتقرّر في سابق علمه وسابق ترتيبه انه سيصنعه فان ما يتعلق به سابق
العلم وسابق الترتيب انما هو الفعل لا القدرة التي هي طبيعة لان الله انما يصنع شيئاً
لكونه يريد لكنه ليس انما يقدر كونه يريد بل لان ذلك طبعي له
وعلى الثاني بان الله لا يجب عليه شيء الا نفسه فاذا متى قيل ان الله لا يقدر ان
يصنع الا ما يجب فليس معناه الا انه لا يقدر ان يصنع الا ما هو ملائم له وعدل
غير ان قولنا ملائم وعدل يحتمل معنيين الاول ان يكون متعلقاً اولاً من جهة معناه
بهو على ان يكون منحصراً في الامور الحاضرة ثم ينسب على هذا النحو الى القدرة وعلى
هذا يكون ذلك القول كاذباً لان معناه ان الله لا يقدر ان يصنع الا ما هو ملائم
وعدل في الحل . والثاني ان يكون متعلقاً اولاً يقدر الذي فيه قوة السعة ثم بهو فيكون
المراد به الدلالة على حاضر وشئ وعلى هذا يكون ذلك القول صادقاً ومعناه ان
الله لا يقدر ان يصنع الا ما لو صنعه لكان ملائماً وعدلاً
وعلى الثالث بانه وان كان مساق الاشياء الحاضر معيّناً لهذه الاشياء الحاضرة الا
ان حكمة الله وقدرته ليست محدودة اليه فاذا وان كانت هذه الاشياء الحاضرة ليس
خيراً لها ولا يلائمها مساق آخر لكن الله يقدر ان يصنع غيرها وبضع له ترتيباً آخر

الفصل السادس

في ان ما يصنعه الله هل يقدر ان يصنعه احسن مما هو

يُعطى الى السادس بان يقال : يظهر ان ما يصنعه الله لا يقدر ان يصنعه احسن مما هو لان كل ما يصنعه فانه يصنعه بقاية الحكمة والقدرة . وكلما صنع شيئا بقدره وحكمة اعظم كان احسن . فاذا لا يقدر الله ان يصنع شيئاً احسن مما يصنعه

٢ وايضاً قال اوغسطينوس في رده على مكسيمانوس ك ٣ ب ٧ » لو ان الله قدّر ان يلد ابناً مساوياً له ولم يشأ لكان حاسداً » وكذا لو ان الله قدّر ان يصنع الاشياء احسن مما هي ولم يشأ لكان حاسداً . والله منزّه كل التنزه عن الحسد فاذا قد صنع كل شيء في غاية الحسن فاذا لا يقدر ان يصنع شيئاً احسن مما صنعه ٣ وايضاً ما كن حسناً بالحسن الاعظم او حسناً جداً فلا يمكن ان يصنع احسن مما هو اذ ليس شيء اعظم من الاعظم وقد قل اوغسطينوس في انكريدون ب . ١ ان « الاشياء المصنوعة من الله اذا اعتبرت بافرادها فهي حسنة او يجملتها معاً فهي حسنة جداً » لان جمال العالم العجيب ناشئ عن جميع الاشياء فاذا لا يمكن ان يصنع الله العالم احسن مما هو

٤ وايضاً ان الانسان المسبح مملوء نعمة وحقاً وحاصل على الروح بغير مقدار فيمتنع ان يكون احسن منه هو وايضاً فالسعادة المخلوقة يقال انها الخير الاعظم فيمتنع ان تكون احسن مما هي وايضاً فان مريم العذراء السعيدة مترفعة على جميع مراتب الملائكة فيمتنع ان تكون احسن مما هي فاذا ليس كل ما صنعه الله يقدر ان يصنعه احسن مما هو

لكن يعارض ذلك قوله في افس ٣ : ٢٠ ان « الله يقدر ان يصنع كل شيء بحيث يفوق جداً ما نسأله او نتصوره »

والجواب ان يقل ان حسن شيء على ضربين احدهما ما هو من تمام ماهية

الشيء كما ان الناطقية من تمام ماهية الانسان وباعتبار هذا الضرب من الحسن لا
يقدر الله ان يصنع شيئاً احسن مما هو وان كان قادراً ان يصنع شيئاً آخر احسن
منه كما انه لا يقدر ان يصنع عدداً رباعياً اعظم اذ لو كان اعظم لم يكن رباعياً بل
عدداً آخر لان حكم زيادة الفصل الجوهري في الحدود يحكم زيادة الوحدة في
الاعداد كما في الالهيات ك ٨ م ١٠ والثاني ما هو خارج عن ماهية الشيء ككون
الانسان فاضلاً او حكيماً وباعتبار هذا الضرب من الحسن يقدر الله ان يصنع
الاشياء المصنوعة منه احسن مما هي واذا تكلمنا على وجه الاطلاق فالله لا يصنع
شيئاً الا وهو قادر ان يصنع شيئاً آخر احسن منه

اذا اوجب على الاول بان القول ان الله يقدر ان يصنع شيئاً احسن مما يصنعه
ان اريد فيه استاد الحسن الى الشيء فهو صادق لان كل شيء يقدر الله ان يصنع
شيئاً آخر احسن منه واما الشيء بعينه فقد يقدر ان يصنعه احسن مما هو وقد لا يقدر
على حسب الاعتبارين المارين في جرم الفصل وان اريد استاده الى الصنع فان
اعتبر من جهة الصانع فالله لا يقدر ان يصنع باحسن مما يصنع لانه لا يقدر ان يصنع
باعظم حكمة وخير به وان اعتبر من جهة المصنوع فهو يقدر ان يصنع احسن لانه
يقدر ان يوفي الاشياء المصنوعة منه حالاً من الوجود احسن من جهة العوارض
وان قصر عليه ذلك من جهة القناتيات

وعلى الثاني بان من شأن الابن ان يساوي اياه متى بلغ الكمال ولكن ليس من
شأن خليفته ان تكون احسن مما هي مصنوعة من الله فلا مائلة
وعلى الثالث بان العالم باعتبار الموجودات الحاضرة لا يمكن ان يكون احسن
بسبب الترتيب الذي في غاية المناسبة الموضوع لها من الله وانما يتقاسم به حسن العالم
فلو كان شيء منها احسن لاختل تناسب الترتيب كما انه لو شُد وتُر أكثر مما
يجب لاختل نم القيثارة الا ان الله يقدر ان يصنع اشياءً آخر او يزيد اشياءً آخر على

الاشياء الحاضرة ويكون عالم آخر حسن
وعلى الرابع بان لنا سوت المسح من طريق كونه متحدًا بالله والسعادة المخلوقة من
طريق كونها التمتع بالله واللذراء السعيدة من طريق كونها ام الله شرقًا ما غير متناو
حاصلًا عن الخير الغير المتناهي الذي هو الله ومن هذا الوجه لا يمكن ان يصنع شيء
احسن منها كما لا يمكن ان يكون شيء احسن من الله

المبحث السادس والعشرون

في السعادة الالهية - وفيه اربعة فصول

اخبرنا بعد أن نظرنا في ما يتعلق بوجدانية الذات الالهية بتبني النظر في السعادة الالهية
والبحث في ذلك يدور على اربع مسائل - ١ هل السعادة مناسبة لله - ٢ في انه باعتبار اية
شيء يقال ان الله سعيد هل باعتبار فعل العقل - ٣ هل الله هو السعادة الذاتية لكل سعيد
- ٤ هل يتدرج في سعادته كل سعادة

الفصل الأول

هل السعادة مناسبة لله

يُفَضَّلُ الى الاول بان يقال : يظهر ان السعادة غير مناسبة لله لانها على ما حدها
بويسوس في كتاب التعزية ٤ نث ٢ هي « الحالة الكاملة باجتماع جميع الخيرات »
واجتماع الخيرات ليس له محل في الله كما ليس فيه محل للتركيب فاذا ليست
السعادة مناسبة لله

٢ وايضاً ان السعادة او النبطة هي ثواب الفضيلة كما قال الفيلسوف في
الحلقات ك ١ ب ٩ والله ليس يناسبه الثواب كما ليس يناسبه الاستحقاق فكذا
السعادة ايضاً

لكن يعارض ذلك قول الرسول في ١ تيمو ٦: ١٥ « الذي يديه في آوته الله

السعيد التقدير وحده ملك الملوك ورب الارباب»

والجواب ان يقال ان السعادة في غاية المناسبة لله اذ ليس المراد باسم السعادة الا الخير الكامل للطبيعة العقلية التي هي وحدها من شأنها ان تعرف استثناءها بالخير الحاصلة عليه وهي وحدها يناسبها ان يعرضها الخير والشر وان تكون ربة افعالها وكل هذين الامرين اى الاستكمال والتعقل في غاية المناسبة لله فالسعادة اذا في غاية المناسبة له

اذاً يجب على الاول بان اجتماع الخيرات حاصل في الله لا بطريق التركيب بل بطريق البساطة لان الاشياء التي هي متكثرة في المخلوقات هي سابقة الوجود في الله على حال البساطة والوحدة كما مر في ٤ ف ٢ ومب ١٨ ف ٤ وعلى الثاني بان كون السعادة او النبطة هي ثواب الفضيلة انما هو عارض لما من حيث يكسبها كاسب كما يعرض للموجود ان يكون حلاً للتولد من حيث يخرج من القوة الى الفعل . فاذاً كما ان الله حاصل على الوجود وان لم يتولد كذلك هو حاصل على السعادة وان لم يستحق

الفصل الثاني

هل يقال لله سعيد بحسب العقل

يُجْزَى الى الثاني بان يقال : يظهر ان الله ليس يقال له سعيد بحسب العقل لان السعادة هي الخير الاعظم . والخير يقال في الله بحسب الذات لانه ينظر الى الوجود الذي هو بحسب الذات على ما في بولسيوس في كتاب الاسابيع . فاذاً السعادة ايضاً يقال على الله بحسب الذات لا بحسب العقل ٢ وايضاً ان السعادة تتضمن اعتبار الناية . والناية هي موضوع الارادة كلخير . فاذاً السعادة يقال على الله بحسب الارادة لا بحسب العقل لكن يعارض ذلك قول غريغوريوس في ادبياته ك ٣٢ ب ٢ «المجيد من يتمتع

بنفسه غير مفتقر الى مدح يوجه اليه من غيره» ومعنى كون شيء مجيداً انه سعيد .
 فإذا لما كنا تمتنع بالله بحسب العقل لان رؤية الله هي الثواب كله على ما في
 اوغسطينوس في مدينة الله كـ ١٢ ب ٢٦ يظهر ان السعادة يقال على الله بحسب العقل
 والجواب ان يقال ان المراد بالسعادة هي الخير الكامل للطبيعة العقلية كما مر
 قريباً في الفصل الآنف ولهذا كما ان كل شيء يشتاق كماله كذلك الطبيعة العقلية
 تشتاق السعادة طبعاً . وأكل شيء في كل طبيعة عقلية هو الفعل العقلي الذي
 به تدرك على نحو ما جميع الاشياء فإذا سعادة كل طبيعة عقلية مخلوقة قائمة بالتعقل
 على ان الوجود والتعقل ليسا متغايرين في الله ذاتاً بل مفهوماً فقط فإذا انما يتصف
 الله بالسعادة بحسب العقل كما يتصف لما سائر السعداء الذين انما يقال لهم سعداء
 تشبيهاً بسعادته .

إذا اجيب على الاول بان قضية تلك الحجة ان الله سعيدٌ بحسب ذاته لان
 السعادة تناسبه بحسب اعتبار الذات بل بالآخرى بحسب اعتبار العقل
 وعلى الثاني بان السعادة لكونها خيراً هي موضوع الارادة والموضوع متقدم عقلاً
 على فعل القوة . فإذا السعادة الالهية بحسب طريقة التعقل شيء متقدم على فعل الارادة
 الساكنة اليها . وهذا الشيء لا يمكن ان يكون الا فعل العقل . فإذا انما تعتبر السعادة
 في فعل العقل

الفصل الثالث

هل الله هو سعادة كل سعيد

يُنطى الى الثالث بان يقال : يظهر ان الله هو سعادة كل سعيد لانه هو الخير
 الاعظم على ما مر بيانه في مب ٦ ف ٢ و ٤ والخير الاعظم يمتنع تكرره كما يتفهم ما
 مر ايضاً في مب ١١ ف ٣ فإذا لما كان من حقيقة السعادة ان تكون هي الخير الاعظم
 يظهر انها ليست شيئاً متغيراً لله

٢ وايضاً ان السعادة هي الغاية القصوى للطبيعة الناطقة وليس يوافق ان يكون
الغاية القصوى للطبيعة الناطقة الا الله وحده . فاذا سعادة كل سعيد هي الله وحده
لكن يعارض ذلك ان سعادة السعداء متفاوتة في المقم كقوله في ا كوره ١: ٤١
« ان نجماً يمتاز عن نجم في المجد » وليس شيء اعظم من الله . فاذا السعادة شيء مغاير لله
والجواب ان يقال ان سعادة الطبيعة العقلية قائمة في فعل العقل وهو يمكن فيه
اعتبار امرين موضوع الفعل الذي هو المعقول والفعل الذي هو التمثل . فاذا اعتبرت
السعادة من جهة الموضوع فهي الله وحده اذ انما يكون واحد سعيداً من طريق انه
يعقل الله كقول اوغسطينوس في اعترافاته له ب « سعداً لمن يعرفك وان جهل
ما سواك » واما من جهة فعل التمثل فهي في المخلوقات السعيدة شيء مخلوق واما في
الله فهي بهذا الاعتبار ايضاً شيء غير مخلوق
اذا جيب على الاول بان السعادة باعتبار الموضوع هي الخير الاعظم على الاطلاق
واما باعتبار الفعل فهي في المخلوقات السعيدة الخير الاعظم لا على الاطلاق بل في
جنس الخيرات الممكن اشتراك الخلق فيها
وعلى الثاني بان الغاية غايتان ماهي وما بها كما قال الفيلسوف في الخلقيات كـ
ب ٣ اي الشيء واستعمال الشيء . كما ان غاية الجعيل هي الدرهم وكسب الدرهم . فاذا
الغاية القصوى للطبيعة الناطقة هي الله على انه الشيء والسعادة المخلوقة على انها استعمال
الشيء او بالاحرى التمتع به

الفصل الرابع

هل يندرج في سعادة الله كل سعادة

يُقتضى الى الرابع بان يقال : يظهر ان السعادة الالهية لا تشمل جميع السعادات
اذ قد يوجد سعادات باطلة . والله يتمتع ان يكون فيه باطل . فاذا ليست سعاداته
الالهية شاملة لكل سعادة

٢ وايضاً ان بعض السعادات يقوم عند البعض في امورٍ جسمية كاللذات البدنية
والغنى ونحو ذلك . وهذه الامور يمتنع مناسبتها لله اذ ليس بشي جسم . فاذا ليست
سعاده شاملة لكل سعادة

لكن يعارض ذلك ان السعادة كمالٌ ما . والكمال الالهي يشمل كل كمال كما مرّ
تحقيقه في مب ٤ ف ٢ . فاذا السعادة الالهية تشمل كل سعادة

والجواب ان يقال ان كل ما هو مشتق في كل سعادة حقّة او باطلة فهو كله
سابق الوجود في السعادة الالهية على وجه اكل لانه من جهة السعادة النظرية يرى
نفسه وجميع ما سواه رؤية متصلة ومحقة غاية التحقيق ومن جهة السعادة العملية
يدبر الكون كله ومن جهة السعادة الارضية القائمة بالذّة والغنى والسلطة والشرف
ونباهة الشأن على ما في بولسيوس في كتاب التعمية ٣ نث ١٠ فهو حاصل على
الجملة بذاته وبجميع ما سواه بدل اللذة وعلى الاستغناء التام المتكفل به الغنى بدل
لغنى وعلى القدرة الشاملة بدل السلطة وعلى تدبير جميع الكائنات بدل الشرف
وعلى رؤية جميع المخلوقات بدل نباهة الشأن

اذا اوجب على الاول بانه انما تكون سعادة ما باطلة لخلوها عن حقيقة السعادة
الحقّة وليس في الله سعادة كذلك بل كل ما فيه شبه ادنى سعادة فله وجود سابق في
السعادة الالهية

وعلى الثاني بان الخبرات الموجودة في الجسمانيات وجوداً جسمانياً موجودة
في الله وجوداً روحانياً بحسب حاله . وهذا القدر من الكلام كافي في ما يتعلق
بوحداية الذات الالهية



باب في الثالث

المبحث السابع والمشروع

في صدور الاقائيم الالهية - وفيه خمسة فصول

بعد ان بحثنا في ما يتعلق بوحداية الذات الالهية بقى ان نبحث في ما يتعلق بثالوث الاقائيم في الله . ولما كانت الاقائيم الالهية متمايزة في اضافات الاصل ففي ترتيب التعليم بموجب الخوض أولاً في الاصل او الصدور ثم في اضافات الاصل ثم في الاقائيم . اما الصدور فالمبحث فيه يدور على خمس مسائل - ١ هل يوجد في الله صدور - ٢ هل يجوز ان يسمى صدور ما في الله توليداً - ٣ هل يجوز ان يكون في الله - وى التولد صدور آخر - ٤ هل يجوز ان يقال لذلك الصدور الآخر تولد - ٥ هل يوجد في الله أكثر من صدورين

الفصل الأول

هل يوجد في الله صدور

يُختص إلى الاول بان يقال : يظهر انه يستحيل وجود صدور في الله لان المراد بالصدور حركة إلى الخارج وليس في الله شيء متحرك ولا خارجي . فإذا ليس فيه صدور ايضاً

٢ وايضاً كل صادر فهو متاير لمصدره . وليس في الله تقاير بل بساطة تامة . فإذا ليس في الله صدور

٣ وايضاً ان الصدور من الغير متاير لحقيقة المبدأ الاول في ما يظهر والله هو المبدأ الاول على ما مر تحقيقه في مب ٢ ف ٣ . فإذا ليس للصدور محل في الله لكن يعارض ذلك قول الرب في يو ٨ : ٤٢ « اني خرجت من الله »

والجواب ان يقال ان الكتاب يستعمل في الامور الالهية اسما تدل على الصدور ولئلا ينسب في هذا الصدور مذاهب مختلفة فذهب فريق الى انه من قبيل صدور

المعلول عن العلة واليه صار اريوس بقوله ان الابن صادر عن الآب على انه خليقته
الاولى والروح القدس صادر عن الآب والابن على انه مخلوق منهما وقضية هذا
المذهب ان ليس الابن ولا الروح القدس المآحقاً وهو مناف لقوله في حق الابن
في ايو: ٥: ٢٠ «نحن في الاله الحقيقي في ابنة... هذا هو الاله الحقيقي» ولقوله في حق
الروح القدس في ١ كور ٦: ١٩ «اما تعلمون ان اجسادكم هي هيكل الروح
القدس» اذ الهيكل خاص بالله وحده. وذهب آخرون الى انه من قيل ما يقال ان
العلة تصدر الى المعلول من حيث تحركه او ترسم فيه شبهها واليه صار سابليوس
بقوله ان الله الآب بعينه يقال له الابن باعتبار تجسده من العذراء وهو بعينه يقال
له الروح القدس باعتبار نقديسه الخليفة المتناخلة وتحريكه اياها الى الحياة وهذا
متفق بقول الرب عن نفسه في يو: ٥: ١٩ «ان الابن لا يقدر ان يعمل من نفسه
شيئاً» وكثير غير ذلك مما هو صريح في ان الابن ليس نفس الآب. ومن اجهد نظر
اعتباره رأى ان كلاماً من الفريقين المتقدمين فهم بالصدور صدوراً الى شيء خارج
ولم يجعله في نفس الله ولكن لما كان كل صدور اما هو بحسب فعل ما فكما انه بحسب
الفعل المتعدي الى موضوع خارج يحصل صدوراً الى الخارج كذلك بحسب الفعل
المستقر في نفس الفاعل يحصل صدوراً الى الداخل. وهذا واضح غاية الوضوح في العقل
الذي يستقر فعله وهو العقل في نفس المتعقل لان كل من يعقل فانه عن مجرد تعقله يصدر
شيء في داخله وهو تصور الشيء المعقول الحاصل عن القوة العقلية والصادر عن
معرفتها وهذا التصور يدل عليه اللفظ ويقال له كلمة العقل المدلول عليها بكلمة اللفظ
ولما كان الله فوق جميع الاشياء فايقال فيه ليس يجب فهمه على حسب حال
المخلوقات السافلة التي هي الاجسام بل على سبيل التشبيه بالمخلوقات العالية وهي
الجواهر العقلية التي لا يزال مع ذلك تشبيهاً قاصراً عن تمثيل الامور الالهية. فاذا
ليس يجب اخذ الصدور على حسب ما هو في الجسمانيات اي اما بحركة مكانية

أو بتأثير علّة في معلول خارج كصدور الحرارة من المسخن إلى المستسخن بل بحسب
الصدور المفعول كصدور الكلمة المعقولة عن قائلها الذي تبقى مستقرة فيه وبهذا
المعنى يُثبت الايمان الكاثوليكي الصدور في الله

إذا اجب على الاول بان ذلك الاعتراض متجه على الصدور الذي هو الحركة
المكانية او الذي هو بحسب الفعل التمدي الى موضوع خارج او مفعول خارج
وهذا الصدور لا وجود له في الله كما مر في جرم الفصل

وعلى الثاني بان ما يصدر بحسب الصدور الذي الى الخارج يجب ان يكون
مغايراً لمصدره اما ما يصدر في الداخل صدوراً عقلياً فلا يجب فيه ذلك بل بالاحرى
كلما زاد صدوره كما لا زاد اتحاداً بمصدره . فمن الين انه حشماً كان المتعل لشئ
أكمل كان التصور العقلي أدخل في المتعل واشد اتحاداً به لان العقل انما يزداد
اتحاداً بالمفعول بحسب تعقله بالفعل . فإذا لا كان المتعل الالهي في غاية الكمال على
ما مر في مب ١٤ ف ٢ كان لابد من اتحاد الكلمة الالهية بمصدرها اتحاداً كاملاً
دون ادنى تغاير

وعلى الثالث بان الصدور عن مبدأ الذي به يكون الصادر خارجياً ومغايراً مانفاً
لحقيقة المبدأ الاول اما الصدور بان طريقة المعقولة الذي به يكون الصادر داخلياً
وغير مانفاً فداخلاً في حقيقة المبدأ الاول لاننا متى قلنا ان البناء هو مبدأ البيت
يدخل في حقيقة هذا المبدأ تصور صناعته ولو كان البناء هو المبدأ الاول لدخل
ذلك في حقيقة المبدأ الاول والله الذي هو المبدأ الاول للكائنات نسبته الى المخلوقات
كنسبة الصانع الى المصنوعات

الفصل الثاني

هل يجوز ان يدعى صدور في الله توليداً

يُختص الى الثاني بان يقال : يظهر ان الصدور الذي في الله لا يجوز ان يدعى توليداً

لأن التوليد انتقال من اللا وجود الى الوجود مقابل للفساد وكلماها يكون في المادة والله ليس يلائمه شيء من ذلك . فإذا استحيل ان يكون فيه توليد
٢ وايضاً ان الصدور في الله انما هو بالطريقة المعقولة كما مر في الفصل السابق .
وهذا الصدور لا يدعى فينا توليداً فكذلك هو في الله ايضاً
٣ وايضاً كل متولد فانه يستفيد الوجود من المولد . فإذا وجود كل متولد وجوداً مقبولاً وليس وجود مقبول قائماً بنفسه . فإذا لما كان الوجود الالهي قائماً بنفسه كما نقرر في مب ٧ ف ١١ وب ١١ ف ٤ يلزم ان ليس وجود متولد ما وجوداً الالياً . فإذا ليس في الله توليد

لكن يعارض ذلك قوله في مر ٧:٢ « انا اليوم ولدتك »
والجواب ان يقال ان صدور الكلمة في الله يدعى توليداً وليان ذلك فليعلم ان اسم التوليد نستعمله على ضربين احدهما بالعموم لجميع الكائنات والفسادات وهو على هذا النحو ليس الا الانتقال من اللا وجود الى الوجود . والثاني بالخصوص للاحياء والمراد بالتوليد على هذا النحو اصل حي من مبدئ حي مقارن ويقال له بالخصوص ولادة ومع ذلك فليس يقال مولود لكل حي صادر بل بالخصوص لما يصدر بحسب حقيقة المشابهة وعليه فليس للوبر والشعر حقيقة المولود والابن بل ذلك خاص بما يصدر بحسب حقيقة المشابهة لا اي مشابهة كانت لان الديدان المتولدة من الحيوانات ليس لها حقيقة التوليد والبوة وان كن ثم مشابهة في الجنس بل يطلب حقيقة هذا التوليد ان يصدر الشيء بحسب المشابهة في طبيعة نوع بعينه كصدور انسان عن انسان وفرس عن فرس . فإذا التوليد يشمل كلا الضربين في الاحياء التي تصدر من القوة الى فعل الحيوة كالنفس والباطن فان كان حي لا تخرج حياته من القوة الى الفعل فالصدور الذي ربما يحدث فيه يعني حقيقة التوليد الأولى بالكلمة لكن يجوز ان يكون له حقيقة التوليد الخاص بالاحياء . فإذا على هذا يكون صدور الكلمة الالهية

حقيقة التوليد لانه يصدر بطريقة الفعل المعقول الذي هو فعل الحياة وعن مصدر مقارن كما مر في الفصل السابق وبحسب حقيقة المشابهة لان صورة العقل هي شبه الشيء المعقول وفي طبيعة واحدة بعينها لان التعقل والوجود واحد بعينه في الله كما مر تحقيقه في مب ٣ ف ٤ وب ١٤ ف ٤. فاذا صدور الكلمة في الله يقال له توليد والكلمة الصادرة يقال لها ابن

اذا اجيب على الاول بان ذلك الاعتراض انما يرد على التوليد بالمعنى الاول باعتبار افادته الخروج من القوة الى الفعل وهي بهذا المعنى لا محل لها في الله كما مر في جرم الفصل

وعلى الثاني بان التعقل عندنا ليس نفس جوهر العقل. فاذا الكلمة التي تصدر عندنا بحسب الفعل العقلي ليست متحدة مع مصدرها في الطبع فلا يصدق عليها التوليد صدقاً حقيقياً وتاماً واما التعقل الالهي فهو نفس جوهر المتعقل كما مر تحقيقه في مب ١٤ ف ٤. فاذا الكلمة الالهية تصدر كصدور قائم بنفسه متحد مع مصدره في الطبع ولاجل ذلك يقال لها مولود وابن حقيقة ولذا فالكتاب يستعمل ما يختص بتوليد الاحياء ايضاً للدلالة على صدور الحكمة الالهية كالجيل او التصور في الحش والولاد فقد قيل بلسان الحكمة الالهية في ام ٨: ٢٤ «جيل بي حين لم تكن الفمار وقبل ان اُفرت الجبال وُلدت» واما عقلنا فانما نستعمل فيه اسم التصور باعتبار وجود شبه الشيء المعقول في كلمة عقلنا وان لم يكن تم اتحاد في الطبع

وعلى الثالث بان ليس كل مستفاد مقبولاً في محل والا لامتنع القول بان جوهر الشيء المخلوق مستفاد كله من الله اذ ليس يوجد محل يقبل الجوهر كله. فاذا ما هو متولد في الله فانه يستفيد الوجود من المولد لا كان ذلك الوجود مقبولاً في مادة او محل فان هذا يتنافى قيام الوجود الالهي بنفسه بل انما يقال له وجود مستفاد من حيث ان الصادر عن الغير يحصل على الوجود الالهي لا كأنه موجود مغاير للوجود الالهي لان

كأن الوجود الالهي يشمل في نفسه الكلمة الصادرة صدوراً عقلياً ومبدأ الكلمة وكل ما يرجع الى كماله كما مر في مب ٤ ف ٢ ومب ١٤ ف ٤

الفصل الثالث

هل يوجد في الله صدور غير توليد الكلمة

يُخطئ الى الثالث بأن يقال: يظهر انه ليس يوجد في الله صدور غير توليد الكلمة والا لوجدت بجميع المحجة صدور غير ذلك الصدور الآخر فيلزم التسلسل وهو محال. فإذا يجب الوقوف عند الاول بحيث يُعمل في الله صدور واحد فقط ٢ وايضاً كل طبيعة فانما يوجد لا تتشابهها طريقة واحدة فقط وذلك لان الانفعال انما متحد وتغاير بحسب الحدود. والصدور في الله انما يحصل بانتشار الطبيعة الالهية. فإذا لما كانت الطبيعة الالهية واحدة كما مر بيانه في مب ١١ ف ٣ يلزم ان الصدور في الله واحد فقط.

٣ وايضاً لو كان في الله صدور غير صدور الكلمة العقلي لم يكن ذلك الا صدور المحبة الذي يحصل بحسب فعل الارادة وهذا يمتنع ان يكون مغايراً للصدور العقلي الحاصل بحسب العقل لعدم التغاير في الله بين الارادة والعقل على ما سبق تحقيقه في مب ٦ ف ١. فإذا ليس في الله صدور غير صدور الكلمة

لكن يعارض ذلك ان الروح القدس صادر عن الآب كما في يوحنا ١٥ وهو غير الابن كقوله في يو ١٤: ١٦ «انا اسأل الآب فيعطيك معزياً آخر». فإذا يوجد في الله صدور غير صدور الكلمة

والجواب ان يقال ان في الله صدورين صدور الكلمة وصدوراً آخر وليان ذلك فلنلاحظ انه ليس في الله صدور الا بحسب الفعل الذي لا يتعدى الى شيء خارج بل يستقر في نفس الفاعل وهذا الفعل في الطبيعة العقلية هو فعل العقل وفعل الارادة وصدور الكلمة يُعتبر بحسب فعل العقل واما بحسب فعل الارادة فيوجد عندنا صدور

آخر وهو صدور المحبة الذي به يوجد المحبوب في المحب كما انه يتصور الكلمة يوجد الشيء المقول او المقول في العاقل . فاذًا يُجْمَل في الله سوى صدور الكلمة صدور آخر وهو صدور المحبة

اذًا اجيب على الاول بانه لا يلزم بالضرورة التسلسل في الصدورات الالهية لان الصدور الداخلي في الطبيعة العقلية ينتهي في صدور الارادة

وعلى الثاني بان كل ما يوجد في الله فهو الله على ما سبق بيانه في مب ٣ ف ٣ و٤ وهذا ليس يحدث في غيره . فاذًا كل صدور غير خارجي فانما تنتشر به الطبيعة الالهية دون الطبائع الأخر

وعلى الثالث بانه وان لم يكن في الله تقاير بين الارادة والعقل الا ان من شأن الارادة والعقل ان يكون بين الصدورين الحاصلين عن فعلهما نسبة ما لان صدور المحبة لا يكون الا بالنسبة الى صدور الكلمة اذ ليس يمكن ان يحب شيء بالارادة ما لم يكن متصورًا في العقل . فاذًا كما يعتبر في الكلمة نسبة الى المبدأ الذي تصدر عنه وان كان جوهر العقل وتصوره واحدًا بعينه في الله كذلك صدور المحبة متميز بتييز النسبة عن صدور الكلمة في الله وان كان الارادة والعقل واحدًا بعينه في الله لان من شأن المحبة ان لا تصدر الا عن تصور العقل

الفصل الرابع

هل صدور المحبة في الله تولد

يُجَنَّبُ الى الرابع بان يقال : يظهر ان صدور المحبة في الله تولد لان ما يصدر في الالحاء مشابهًا لمصدره في الطبيعة يقال له متولد ومولود . وما يصدر في الله بطريق المحبة فانه يصدر كذلك والالكان اجنبياً عن الطبيعة الالهية فيكون الصدور الى خارج . فاذًا ما يصدر في الله بطريق المحبة فانه يصدر كمولود

٢ وايضًا كما ان المشابهة من حقيقة الكلمة كذلك هي من حقيقة المحبة ايضًا ولذا

قيل في سي ١٣: ١٩ «كل حيوان يحب نظيره» فإذا كان التوليد والولادة
يلآئم الكلمة الصادرة باعتبار المشابهة يظهر أيضاً أن التوليد يلائم المحبة الصادرة
٣ أيضاً ليس في جنس ما ليس في أحد أنواعه فلو كان في الله صدوراً للمحبة لوجب
أن يكون له سوى هذا الاسم العام اسم ما خاص. وليس يصح أن يُجمل له اسم آخر
غير التوليد. فإذا يظهر أن صدور المحبة في الله توليد
لكن يعارض ذلك أن هذا يستلزم أن الروح القدس الذي يصدر صدور المحبة
يصدر كمولوج وهو متنافٍ لقول اثناسيوس في قانونه الايمائي «الروح القدس من
الآب والابن لا مصنوعاً ولا مخلوقاً ولا مولوداً بل صادراً»
والجواب أن يقال أن صدور المحبة في الله لا يجب أن يقال له توليد وليان ذلك
فليعلم أن الفرق بين العقل والارادة أن العقل يوجد بالفعل بمحصل الشيء المعقول
فيه يشبهه والارادة توجد بالفعل لا بمحصل شيء ما المراد فيها بل من طريق وجود
ميل ما فيها الى المراد فإذا الصدور الذي يكون بحسب العقل يحصل بحسب المشابهة
وبهذا الاعتبار يجوز أن يكون له حقيقة التوليد لأن كل مولد فانه يولد ما يشبهه
واما الصدور الذي يكون بحسب الارادة فليس يعتبر بحسب المشابهة بل بالاحرى
بحسب الباعث او المحرك الى شيء ولذا فما يصدر في الله بطريق المحبة فليس يصدر
كمولوج او ابن بل بالاحرى كروح وهذا الاسم يوفق به للدلالة على تحريك او بعث
ما حيوي باعتبار ان واحداً يقال انه يتحرك او بعث الى فعل شيء من المحبة
إذا اجب على الاول بان كل ما يوجد في الله فهو عين طبيعته ومن ثم حقيقة
هذا الصدور اذ ذلك الخاصة التي بها يمتاز واحد عن آخر لا يمكن اعتبارها من جهة
تلك الوحدة بل انما يجب اعتبارها بحسب نسبة صدور الى آخر وهذه النسبة
تعتبر بحسب حقيقة الارادة والعقل. فإذا كلا الصدورين في الله انما ينحصر بالاسم
الموضوع للدلالة على حقيقته الخاصة بحسب حقيقة الارادة والعقل الخاصة ومن ثم

فما يصدر بطريق المحبة فهو حاصل على الطبيعة الالهية وليس يقال له مع ذلك مولود

وعلى الثاني بان اختصاص المشابهة للكلمة ليس كاختصاصها بالمحبة فهي تختص بالكلمة من حيث ان الكلمة شبه ما للشيء المعقول كما ان المتولد هو شبه المولد وتختص بالمحبة لان حيث ان المحبة هي مشابهة بل لان المشابهة هي مبدأ المحبة فإذا ليس يلزم كون المحبة متولدة بل كون المتولد مبدأ لها

وعلى الثالث بانه ليس لنا ان نسي الله الا من مخلوقاته كما مر في مب ١٣ ف ١ ولان انتشار الطبيعة في المخلوقات لا يكون الا بالتوليد فليس للصدر في الله اسم خاص سوى التوليد . فإذا الصدور الذي ليس توليداً قد بقي دون اسم خاص ولكنه يجوز ان يسمى فقط لانه صدور الروح

الفصل الخامس

هل يوجد في الله أكثر من صدورين

يُخْتَلَفُ الى الخامس بان يقال : يظهر ان في الله أكثر من صدورين لان الله كما يتصف بالعلم والارادة كذلك يتصف بالقدرة فإذا كان يُجْعَلُ فيه صدوران بحسب العقل والارادة يظهر انه يجب ان يُجْعَلُ فيه صدور ثالث بحسب القدرة

٢ وايضاً يظهر ان الخيرية هي اخص مبدأ للصدور لاتصاف الخير بانه مفيض لذاته . فإذا يظهر انه يجب ان يُجْعَلُ في الله صدور بحسب الخيرية

٣ وايضاً ان قوة التوليد هي في الله اعظم منها فينا . ونحن ليس فينا صدور واحد للكلمة فقط بل صدورات كثيرة فانه يصدر فينا من كلمة كلمة أخرى وكذا يصدر من محبة محبة أخرى . فإذا يوجد في الله ايضاً أكثر من صدورين

لكن يعارض ذلك ان ليس في الله الا صادران فقط وهما الابن والروح القدس فإذا ليس فيه الا صدوران فقط

والجواب ان يقال ان الصدورات في الله لا يمكن اخذها الا بحسب الافعال التي تستقر في الفاعل وهذه الافعال ليس منها في الطبيعة العقلية والالهية الا اثنتان وهما العلم والارادة لان الشعور الذي يظهر انه فعل في الشاعر هو خارج عن الطبيعة العقلية وليس خارجاً بالكلية عن جنس الافعال المتعدية الى الخارج لان الاحساس يستكمل بفعل المحسوس في الحس. فاذاً يبقى انه لا يمكن ان يوجد في الله صدور غير صدور الكلمة والهبة

اذاً اجيب على الاول بان القدرة هي مبدأ الفعل في الغير فاذاً انما يحصل بحسب القدرة فعل الى الخارج وهكذا لا يحصل بحسب صفة القدرة صدور اقنوم الهي بل صدور مخلوقات فقط

وعلى الثاني بان الخير يتعلق بالذات لا بالفعل الا ان يُعتبر الفعل كموضوع الارادة كما قال بولسيوس في كتاب الاسابيع. فاذاً لما كان لا بد من اخذ الصدورات الالهية بحسب بعض الافعال لم يكن يؤخذ بحسب الخيرية وغيرها من الصفات التي تشبهها الا صدوراً الكلمة والهبة من حيث ان الله يعلم ويحب ذاته وحقيقته وخيرته

وعلى الثالث بان الله بفعل واحد بسيط يعلم جميع الاشياء وكلنا يريد كما تقدم في مب ١٤ ف ٥ وب ١٩ ف ٥ فاذاً يستحيل فيه صدور كلمة عن الكلمة ومحبة عن المحبة بل انما يوجد فيه كلمة واحدة كاملة ومحبة واحدة كاملة وبذلك يتبين توليده الكامل



المبحث الثامن والعشرون

في الاضافات الالهية — وفيه اربعة فصول

ثم ينبغي النظر في الاضافات الالهية والمبحث في ذلك يدور على اربع مسائل — ١ هل

يوجد في الله اضافات حقيقية — ٢ هل تلك الاضافات هي نفس الذات الالهية او متعلقة بها
تعلقاً خارجياً — ٣ هل يجوز ان يكون في الله اضافات متكررة متمايزة حقيقة — ٤ في عددها
الاضافات

الفصل الاول

هل يوجد في الله اضافات حقيقية

يُخفى الى الاول بان يقال: يظهر ان ليس في الله اضافات حقيقية فقد
قال بولسيوس في كتاب الثالث « اذا حمل واحد المقولات على الله فجميع ما يجوز
حمله فانه يستحيل جوهرًا واما الاضافة فلا يجوز اصلًا ان تحمل عليه » وكل ما هو
موجود في الله حقيقة يجوز حمله عليه . فاذا الاضافة ليست موجودة حقيقة في الله
٢ وايضاً قال بولسيوس في ذلك الكتاب نفسه « ان ما في الثالث من اضافة
الآب الى الابن وضافة كل منها الى الروح القدس كاضافة شيء بنفسه الى نفسه »
ومثل هذه الاضافة اعتبارية فقط لاستلزام كل اضافة حقيقة طرفين حقيقيين فاذا
الاضافات التي تجعل في الله ليس اضافات حقيقية بل اعتبارية فقط
٣ وايضاً ان اضافة الابوة هي اضافة المبدأ . والقول ان الله هو مبدأ المخلوقات لا
يفيد اضافة حقيقية بل اعتبارية فقط . فاذا ليست الابوة في الله اضافة حقيقية وقس
عليها الاضافات الأخر التي تجعل في الله

٤ وايضاً ان التوليد في الله هو بحسب صدور الكلمة المعقولة . والاضافات اللاحقة
للفعل العقل اضافات اعتبارية . فاذا الابوة والبنوة المقولتان في الله بحسب التوليد
اضافتان اعتباريتان فقط

لكن يعارض ذلك ان الآب انما يقال من الابوة والابن انما يقال من البنوة فلو لم
تكن الابوة والبنوة موجودتين في الله حقيقة لم يكن الله آباً وابناً حقيقة بل اعتباراً
فقط وهذه هي بدعة سابليوس

والجواب ان يقال ان بعض الاضافات موجود في الله حقيقة وليان ذلك

فلْيلاحظ انه انما يوجد اشياء اعتباراً لا حقيقة في الاضافة فقط كما ليس في بقية
الاجناس لان الاجناس الاخرى كالكلم والكيف تدل بحسب حقيقتها الخاصة على
شيء موجود في شيء واما الاضافة فالتما تدل بحسب حقيقتها الخاصة على نسبة الى
شيء فقط وهذه النسبة قد يكون لها وجود في طبيعة الاشياء كما اذا كان بين بعض
الاشياء بحسب طابعها نسبة متكررة وميل متكرر وهذه الاضافات لابد ان تكون حقيقة
وذلك كما يوجد في الجسم الثقيل ميل ونسبة الى المكان الوسط ولذا كان في الجسم
الثقل نسبة ما بالقياس الى المكان الوسط وقس على ذلك . وقد لا توجد النسبة
للدلول عليها بالاضافة الا في تصور العقل المتعقل شيئاً بالقياس الى آخر وحقيقة
تكون الاضافة اعتبارية فقط كما اذا قاس العقل الانسان الى الحيوان قياس النوع
الى الجنس . ولكن متى صدر شيء عن مبدأ مماثل له في الطبيعة فلا بد ان يكون
كلها اي الصادر وما يصدر عنه متكافئين في النسبة وهكذا يجب ان يكون بينهما
نسبة متكررة حقيقة فاذا ما كان الصدوران الالهيان في طبيعة واحدة بعينها على
ما مر تحقيقه في البحث السابق ف ٢ و ٣ فلا بد ان تكون الاضافات المأخوذة بحسب
الصدورين الالهيين اضافات حقيقة

اذا اجيب على الاول بانه انما يقال ان الاضافة لا تحمل على الله اصلاً بحسب
حقيقتها الخاصة اي من حيث ان الحقيقة الخاصة لا يقال له اضافة لا تؤخذ بالقياس
موجودة فيه بل بالنسبة الى آخر . ولم يرد بذلك في الاضافة عن الله بل انما لا
تحمّل عليه كشيء موجود فيه بحسب حقيقة الاضافة الخاصة بل بالآخرى كشيء
له نسبة الى الغير

وعلى الثاني بان الاضافة التضمنية في لفظ النفس اضافة اعتبارية فقط اذا اخذ
النفس بالاطلاق لان هذه الاضافة لا يمكن قيامها الا في نسبة بصورها العقل في شيء
بالنظر الى نفسه باعتبارين فيه بخلاف ما لو قيل ان بعض الاشياء واحد بعينه لا

بالعدد بل بمحققة الجنس او النوع . ومن ثم فبويسوس يشبه الاضافات الالهية
 باضافة الموهو لان كل وجه بل باعتبار عدم ذابح الجوهر بها كما لا يتغير ايضا
 باضافة الموهو .

وعلى الثالث : انه لما كانت الخليفة تصدر عن الله منيرة له في الطبيعة كان خارجاً
 عن رتبة الخليفة كلها وليست نسبتة الى المخلوقات حاصلة له من جهة طبعه لانه ليس
 يصدرها بضرورة طبعاً بل بعقله وارادته على ما مر في مب ١٩ ف ٣ و ٤ وبسب ١٤
 ف ٨ . ولذا لم يكن في الله اضافة حقيقية الى المخلوقات بل كان في المخلوقات اضافة
 حقيقية اليه تعالى لاتدرجها تحت ترتيبه وتعلقها به طبعاً واما الصدوران الالهيان
 فهما في طبيعة واحدة وبينها فلا ماثلة

وعلى الرابع : بان الاضافات اللاحقة لفعل العقل وحده هي في الاشياء المعقولة
 اضافات اعتبارية فقط لما أن العقل يصورها بين شيئين معقولين واما الاضافات
 اللاحقة لفعل العقل الكائنة بين الكلمة الصادرة صدوراً عقلياً وما تصدر عنه فليست
 اعتبارية فقط بل حقيقية لان العقل ايضاً شيء حقيقي وله نسبة حقيقية الى ما يصدر
 صدوراً عقلياً كنسبة الجسماني الى ما يصدر صدوراً جسمانياً وهكذا تكون الابوة
 والبنوة اضافتين حقيقيتين في الله

الفصل الثاني

هل الاضافة في الله هي نفس ذاته

يُخفى الى الثاني بان يقال : يظهر ان الاضافة في الله ليست نفس ذاته فقد قال
 اوغسطينوس في كتاب الثالث ه ب ه « ليس كل ما يقال في الله فانه يقال بحسب
 الجوهر » لانه يقال فيه شيء بالاضافة كالأب بالاضافة الى الابن ومثل ذلك لا
 يقال بحسب الجوهر . فاذا ليست الاضافة نفس الذات الالهية
 ٢ وايضاً قال اوغسطينوس في كتاب الثالث ٧ ب ١ « كل شيء يقال بالاضافة

فهو ايضاً شيء زائد على المضاف كالانسان المولى والانسان العبد. فاذاً اذا كان في الله اضافات ما فيجب ان يكون فيه سوى الاضافات شيء آخر وهذا لا يمكن ان يكون غير الذات. فاذاً الذات مقابلة للاضافات

٣ وايضاً ان وجود المضاف انما يعقل بالقياس الى غيره كما في المقولات في باب المضاف فلوكانت الاضافة هي نفس الذات الالهية لكان وجود الذات الالهية انما يعقل بالقياس الى الغير وهذا متنافي لكمال الوجود الالهي البالغ نهاية الاطلاق والاستقلال على ما مر تحقيقه في مب ٣ ف ٤ ومب ٤ ف ٢. فاذاً ليست الاضافة نفس الذات الالهية

لكن يعارض ذلك ان كل شيء ليس نفس الذات الالهية فهو خليفة والاضافة تلائم الله حقيقة فلولا تكن نفس الذات الالهية لكانت خليفة فلم يجب لما تقدم عبادة التترباً^(١) وهذا ينافيه ما يلحق في المقدمة حيث يقال «لتعبد في الاقانيم الخاصة وفي الذات الوحدانية وفي العظمة المساواة»

والجواب ان يقال انه يقال ان جليبرتوس برتانيوس قد ضل في هذه المسئلة الا انه لم يلبث ان رجع عن ضلاله في المجمع الربيعي فانه قال بان الاضافات في الله مصاحبة للذات اي متعلقة بها تعلقاً خارجياً ولايضاح ذلك يجب ان يعلم انه في كل جنس من اجناس العرض التسعة يعتبر امران احدهما الوجود الملائم لكل منها من حيث هو عرض وهو في جميعها بالعموم الوجود في موضوع لان حقيقة العرض قائمة بالوجود في شيء الثاني ويمكن اعتباره في كل واحد هو الحقيقة الخاصة لكل من تلك الاجناس وفي غير الاضافة منها كالكم والكيف مثلاً تعتبر ايضاً حقيقة الجنس الخاصة بالنسبة الى الموضوع فان الكم يقال له مقدار الجوهر والكيف حال الجوهر واما الحقيقة الخاصة للاضافة فلا تعتبر بالنسبة الى ماهي فيه بل بالنسبة الى شيء خارج

١ كلمة يونانية معناها في اللغة العبادة والخدمة وفي الاصطلاح عبادة الله

ومن ثم فإذا اعتبرنا أيضاً الإضافات في المخلوقات بما هي إضافات وجدناها مصاحبة لا متعلقة تعلقاً داخلياً أي أنها تدل على نسبة عارضة ينحوي من الانحاء للشيء المضاف بحسب صدورها عنه إلى الغير . وأما إذا اعتبرت الإضافات بما هي عرضٌ فهي بهذا الاعتبار موجودة في موضوع وذات وجود عرضي فيه إلا أن جليبرتوس برتاتوس إنما لاحظ الإضافات بالاعتبار الأول فقط . على أن كل ما كان في المخلوقات ذا وجود عرضي فهو بحسب ما يُحتمل في الله ذو وجود جوهري إذ ليس يوجد شيء في الله وجود عرضي في موضوع بل كل ما في الله فهو عين ذاته وعلى هذا فمن الجهة التي تكون بها الإضافات في المخلوقات ذات وجود عرضي في موضوع يكون للإضافة الموجودة حقيقة في الله نفس وجود الذات الإلهية وهي بعينها من كل وجه وإضافة لأبدل فيها على نسبة إلى الذات بل بالآخرى إلى مقابلها وبذلك يتضح أن الإضافة الموجودة حقيقة في الله هي عين الذات في الحقيقة ولا تتايرها إلا في الاعتبار فقط من حيث أن الإضافة تنبئ نسبة إلى مقابلها الذي لا يفيد اسم الذات . فإذا يتضح أن لا تتاير في الله بين وجود الإضافة ووجود الذات بل هما واحدٌ بعينه

إذاً اجيب على الأول بأنه ليس المراد بكلام أوغسطينوس المورد أن الأبوة أو غيرها من الإضافات التي في الله ليست في وجودها نفس الذات الإلهية بل أنها لا تحتمل حمل الجوهر كشيء موجود في ما يقال عليه بل كنسبة إلى الغير ولذا يقال أن الله ليس فيه الأقولتان فقط لأن بقية المقولات تنبئ نسبة إلى ما يقال عليه من جهة وجودها ومن جهة حقيقة جنسها الخاص وليس في الله ما يمكن أن يكون له نسبة إلى ما يوجد فيه أو يقال عليه سوى نسبة الجوهر بسبب بساطة الله العظمى

وعلى الثاني بأنه كما أن ما يقال بالإضافة في المخلوقات لا يوجد فيه نسبة إلى الغير فقط بل شيء مطلق أيضاً كذلك الأمر في الله أيضاً ولكن على حال مختلفة فيها لأن ما يوجد في الخلق سوسم ما يدخل في مفهوم الاسم المضاف فهو مغاير له وما في الله

فليس بمفاهيم بل هو هو بعينه ولا يفي اسم الاضافة بتام التعبير عنه بحيث يكون
 داخلًا في مفهومه فقد مر في مب ١٣ ف ٢ عند الكلام على الاسماء الالهية ان ما
 يدخل في كمال الذات الالهية اعظم من ان يدل عليه باسمه . فاذا ليس يلزم ان
 يكون في الله سوى الاضافة شيء آخر مفاهيمًا لحقيقة بل باعتبار مفهوم الاسماء فقط
 وعلى الثالث بانه لو لم يكن داخلًا في الكمال الالهي الا ما يدل عليه الاسم المضاف
 للزم كون وجود الله ناقصًا باعتبار كونه بالقياس الى غيره كما انه لو لم يكن داخلًا فيه
 الا ما يدل عليه اسم الحكمة لما كان هناك شيء قائم بنفسه . ولكن لما كان كمال الذات
 الالهية هو اعظم من ان يحيط به دلالة اسم لم يلزم من عدم دلالة الاسم المضاف او
 غيره من الاسماء المقولة على الله على شيء كامل ان وجود الذات الالهية ناقص فان
 الذات الالهية مستجمعة في نفسها لكالات جميع الاجناس كما مر في مب ٤ ف ٢

الفصل الثالث

هل الاضافات التي في الله متمايزة حقيقة

يخفى الى الثالث بان يقال : يظهر ان الاضافات التي في الله ليست متميزة
 حقيقة لان الاشياء التي هي عين شيء واحد بعينه فهي شيء واحد بعينه . وكل
 اضافة موجودة في الله فهي في الحقيقة عين الذات الالهية . فاذا ليست الاضافات
 الالهية متميزة حقيقة

٢ وايضًا كما ان الابوة والبنوة متمايزتان بحسب مفهوم الاسم عن الذات الالهية
 كذلك الخبرية والقدرة ايضًا . والخبرية والقدرة الالهية لا يحصل فيهما تمايز حقيقي
 بحسب هذا التمايز الاعتباري . فاذا كذلك الابوة والبنوة ايضًا

٣ وايضًا ليس في الله تمايز حقيقي الا من جهة الاصل . وليس يظهر ان احدي
 الاضافات تصدر عن الاخرى . فاذا ليست الاضافات متميزة حقيقة
 لكن يعارض ذلك قول بولسيوس في كتاب «الاولث» الجوهر في الله يتضمن

الوحدانية والاضافة تكثير الثالث « فلوم تكن الاضافات متمايزة حقيقة لم يكن في الله ثالث حقيقي بل اعتباري فقط وهذا هو ضلال سابليوس والجواب ان يقال متى أثبت شيء لشيء واجب ان يُثبت له كل ما هو من حقيقة ذلك الشيء كما ان من أثبت له الانسانية يجب ان يُثبت له الناطقية. ومن حقيقة الاضافة نسبة شيء الى آخرها يقابل شيء غيره بالاضافة واذا كان في الله اضافة حقيقية كما مر في الفصل الاول يجب ان يكون فيه تقابل حقيقي والتقابل الحقيقي يدخل في حقيقته التمايز. فإذا يجب ان يكون في الله تمايز حقيقي لا يحسب الحقيقة المطلقة التي هي الذات البالغة غاية الوحدانية والبساطة بل بحسب الحقيقة الاضافية

إذا اجيب على الاول بان القول بان الاشياء التي هي عين شيء واحد بعينه هي شيء واحد بعينه حجة انما تنجح في الاشياء التي هي شيء واحد بعينه حقيقة واعتباراً كالثوب واللباس كما قال الفيلسوف في الطبيعات ك ٣ م ٢ لا في الاشياء المتغيرة اعتباراً ولذا قال هناك ان الفعل وان كان عين الحركة كما هو الانفعال ايضاً لا يلزم مع ذلك كون الفعل والانفعال شيئاً واحداً بعينه لان في الفعل نسبة كنسبة ما منه الحركة في المتحرك وفي الانفعال نسبة كنسبة ما من الغير وهكذا وان يكن كل من الابوة والبنوة عين الذات الالهية حقيقة الا ان بينهما في حقيقتيهما الخاصتين تقابلاً في النسبة. فإذا هما متمايزتان

وعلى الثاني بان القدرة والحيزية ليستا متضمنتين في حقيقتيهما تقابلاً فلا مماثلة وعلى الثالث بان الاضافات وان لم تكن كل منها في الحقيقة ناشئة او صادرة عن الأخرى الا انها تعتبر متقابلة بحسب صدور شيء عن آخر

الفصل الرابع

هل يوجد في الله اربع اضافات حقيقية فقط أي الابوة والبنوة والنفع والصدور
يُحْتَمَلُ الى الرابع بان يقال : يظهر ان ليس في الله اربع اضافات حقيقية فقط أي
الابوة والبنوة والنفع والصدور لوجوب ان يُعْتَبَر في الله ايضاً اضافة العالم الى المعلوم
واضافة المريد الى المراد وما في ما يظهر اضافتان حقيقتان غير داخليتين في الاضافات
المذكورة . فإذا ليست الاضافات الحقيقية في الله اربعاً فقط
٢ وايضاً ان الاضافات الحقيقية تؤخذ في الله بحسب صدور الكلمة العقلي
والاضافات العقلية لتكثر الى غير النهاية كما قال ابن ميتا . فإذا يوجد في الله اضافات
حقيقية غير متناهية
٣ وايضاً ان الصور موجودة في الله منذ الازل كما مر في مب ١٥ ف ا وهي لا
تتميز الا بحسب القياس الى الاشياء الخارجة كما مر في مب ١٥ ف ٢ . فإذا يوجد
في الله اضافات اولية أكثر جداً
٤ وايضاً ان المساواة والمثابة والموهو اضافات . وهي موجودة في الله منذ الازل
فإذا يوجد في الله منذ الازل اضافات أكثر من الاضافات المذكورة
لكن يعارض ذلك في ما يظهر انها اقل مما ذكر فقد قال الفيلسوف في الطبيعيات
ك ٢ م ٢١ « الطريق من اثنا الى تيبايس هو نفس الطريق من تيبايس الى اثنا »
فيظهر من ثمة ان الاضافة التي من الآب الى الابن المسماة ابوة هي كذلك نفس
الاضافة التي من الابن الى الآب المسماة بنوة . فإذا ليس في الله اربع اضافات
والجواب ان يقال ان كل اضافة فعبناها اما على الكم كالضعف والنصف وعلى الفعل
والانفعال كالتفاعل والمفعول والاب والابن والمولى والعبد ونحو ذلك كما قال
الفيلسوف في الالهيات ك ٢٠ م ٥ . واذا كان الله منزهاً عن الكم لانه عظيم بلا كمية
كما قال ارغطينوس في كتاب الثالث اب ا يبقى ان الاضافة الحقيقية في الله

لا يمكن ان تكون مبنية الا على العقل ولكن ليس على الافعال التي بحسبها يصدر شيء خارج عن الله لان اضافات الله الى المخلوقات ليست فيه حقيقة كما مر في مب ١٣ ف ٧ فبقي انه لا يمكن اخذ الاضافات الحقيقية في الله الا بحسب الانفصال التي بحسبها يحصل الصدور في الله لا الى الخارج بل الى الداخل . وليس يحصل بذلك الا صدوران فقط كما مر في مب ٢٧ ف ٣ احدهما يؤخذ بحسب فعل العقل وهو صدور الكلمة والثاني بحسب فعل الارادة وهو صدور المحبة ولا بد في كل صدور من اخذ اضافتين متقابلتين احدهما اضافة الصادر عن المبدأ والاخرى اضافة المبدأ ف صدور الكلمة يسمى توليداً بحسب الحقيقة الخاصة التي بها يصدق التوليد على الاحياء و اضافة مبدأ التوليد في الاحياء الكاملة يقال لها ابوة و اضافة الصادر عن المبدأ يقال لها بنوة . واما صدور المحبة فليس له اسم خاص كما مر في مب ٢٧ ف ٤ فكذلك اذا الاضافات التي تؤخذ بحسبها الا ان اضافة مبدأ هذا الصدور تسمى نفاً و اضافة الصادر تسمى صدوراً^(١) وان كان هذان الاسمان يرجعان الى الصدورات او الاصول لا الى الاضافات

اذا اوجب على الاول بان ما يتفاير فيه العقل والمعقول والمريد والمراد يمكن وجود اضافة حقيقية فيه للعالم الى الشيء المعلوم ولمريد الى الشيء المراد واما في الله فالعقل والمعقول واحد بعينه من كل وجه لانه يتعقل ذاته بعقل جميع ما سواه وكذا حكم الارادة والمراد ومن ثم لم تكن هذه الاضافات حقيقية في الله كما ان اضافة شيء بنفسه الى نفسه ليست حقيقية ومع ذلك فان الاضافة الى الكلمة حقيقية لان الكلمة تعقل كصدارة بالفعل العقلي لا كشيء معقول لاننا متى عقلنا الحجر فما يتصوره العقل من جهة الشيء المعقول يسمى كلمة

وعلى الثاني بان الاضافات العقلية تتكرر فينا الى غير النهاية لان الانسان يعقل

١ ومنهم من يسميها في العربية انشاقاً وهو بمعنى الصدور

يفعل الحجر ويعقل بفعله آخر أنه يعقل الحجر ويعقل بفعله آخر أنه يعقل ذلك وعلى هذا النمط تتكرر أفعال العقل وبالنتيجة الإضافات العقلية الى غير النهاية ولكن هذا لا يحل له في الله لانه يعقل جميع الاشياء بفعله واحد فقط وعلى الثالث بان نسب الصور معقولة من الله فلا يلزم من تكررها تكرار الإضافات فيه بل انه يعرف اضافات متكررة

وعلى الرابع بان المساواة والمثابفة ليستا في الله اضافتين حقيقتين بل اعتباريتين فقط كما سيأتي بيانه في مب ٤٢ ف ٣

وعلى الخامس بان الطريق من كل من الطرفين الى الآخر واحد بعينه الا ان النسبة متغيرة. فاذا لا يصح ان يُنتج من ذلك ان اضافة الآب الى الابن وعكسها اضافة واحدة بعينها بل انما يصح انتاج ذلك في حق شيء مطلق لو كان وسطاً بينهما



المبحث التاسع والعشرون

في الاقانيم الالهية - وفيه اربعة فصول

بعد ان تمهد ما ظهر ان تقدم معرفة لازم من الصدور احتجوا باضافات وجب الشروع في الاقانيم وسيبحث فيها أولاً على وجه الاطلاق ثم على وجه النسبة والبحث المطلق يجب ان يكون أولاً عنها بالاجمال ثم عن كل منها بالخصوص . اما البحث عنها بالاجمال فيظهر انه يرجع اليوارمة - الاول دلالة اسم الاقنوم - الثاني عدد الاقانيم - الثالث ما يلحق عدد الاقانيم او يقابله كالمباينة والمثابفة ونحوهما - الرابع ما يتعلق بمعرفة الاقانيم - اما الاول فالبحث فيويبدو على اربع مسائل - ا في حد الاقنوم - ٢ في نسبة الاقنوم الى الذات والقيام بالنفس والايستري - ٣ هل اسم الاقنوم ملائم لله - ٤ ما المراد به في الله .

الفصل الاول

في حد الاقنوم

يُنْتَظَرُ الى الاول بان يقال: يظهر ان حد الاقنوم الذي وضعه بوليسيوس في

كتاب الطبيعتين وهو قوله «الاقنوم جوهر مفرد ذو طبيعة ناطقة» غير صحيح
اذ ليس بمحدث شي جزئي. والاقنوم يدل على شي جزئي. فاذا ليس يصح تعريفه
٢ وايضاً ان الجوهر الماخوذ في حد الاقنوم لا يخلو ان يكون المراد به اما الجوهر
الاول او الثاني فان كان المراد به الجوهر الاول فلا فائدة في زيادة المفرد لان
الجوهر الاول هو الجوهر المفرد وان كان المراد به الجوهر الثاني كانت تلك الزيادة
باطلة وموجبة للتقابل لان الجواهر الثانية يراد بها الاجناس او الانواع. فاذا الحد
المذكور فاسد

٣ وايضاً ان اسم المعنى لا يؤخذ في حد العين فلا يصح حد الانسان بانه نوع الحيوان
لان الانسان اسم عين والنوع اسم معنى. فاذا لما كان الاقنوم اسم عين لان المراد به
جوهر ذو طبيعة ناطقة كان اخذ المفرد الذي هو اسم معنى في حده غير صحيح
٤ وايضاً ان الطبيعة هي مبدأ الحركة والسكون في ما هي فيه بالذات لا بالعرض
كافي الطبيعيات ك ٢ م ٣ والاقنوم يوجد في غير المتحركات كالله والملائكة. فاذا
لم يكن واجباً اخذ الطبيعة في حد الاقنوم بل بالاحرى اخذ الذات
٥ وايضاً ان النفس المفارقة جوهر مفرد ذو طبيعة ناطقة وهي ليست اقنوماً. فاذا
ليس حد الاقنوم بما ذكر صحيحاً

لكن يعارض ذلك قول بولسوس المتقدم

والجواب ان يقال انه وان كان الكلي والجزئي يوجدان في جميع الاجناس الا ان
المفرد اي الشخص يوجد بوجه مخصوص في جنس الجوهر لان الجوهر يتشخص بنفسه
واما الاعراض فتشخص بالموضوع الذي هو الجوهر فانه يقال هذا الياس باعتبار كونه
في هذا الموضوع وعليه فكان من الصواب ايضاً اختصاص اشخاص الجوهر عن
سواها باسم خاص فانها تدعى ابيستريات او جواهر اولى. على ان الجزئي والشخص
يوجد ايضاً بوجه خاص واكمل في الجواهر الناطقة التي هي ربة افعالها والتي لا تتفاعل

فقط كغيرها بل تعمل بانفسها والافعال انما تكون في الجزئيات ولذا قد اختصت
جزئيات الطبيعة الناطقة من بين سائر الجواهر باسم خاص وهو الاقنوم وبهذا أخذ
الجوهر المفرد في حد الاقنوم المتقدم من حيث يدل على الجزئي في جنس الجوهر وقيل
ذو طبيعة ناطقة من حيث يدل على الجزئي في الجواهر الناطقة

إذا اجيب على الاول بانه وان امتنع حد هذا الجزئي او ذاك الا ان ما يرجع الى
حقيقة الجزئية العامة لا يمتنع حده وبهذا الاعتبار قد حد الفيلسوف في كتاب
المعولات الجوهر الاول وبولسيوس الاقنوم

وعلى الثاني بان بعضاً قالوا ان المراد بالجوهر في حد الاقنوم هو الجوهر الاول
الذي هو الايستزي ومع ذلك ليست زيادة المفرد دون فائدة لانه باسم الايستزي
او الجوهر الاول انما يخرج حقيقة الكل والجزء اذ لا يقال ان الانسان المشترك ايسترز
ولا اليد لكونها جزءاً واما قيد المفرد فنخرج لحقيقة المتخذ عن الاقنوم لان الطبيعة
الانسانية ليست اقنوماً لانها متخذة من الاشراف اي من كلمة الله. لكن الامثل ان
يقال ان الجوهر يؤخذ بالعموم بحسب انقسامه الى اول وثاني وأتي بالمفرد تخصيصاً له
بالجوهر الاول

وعلى الثالث بانه قد يوثق بالفصول العرضية مكان الفصول الجوهرية اما لجهلنا
هذه او لعدم وجود اسماء لها كما اذا حدثت النار بانها جرم بسيط حار يابس لان
الاعراض الخاصة هي معلولات الصور الجوهرية وموضحة لها وكذا اسماء المعاني قد
تؤخذ في حدود الاعيان اقامة لها مقام ما لم يوضع من اسماء الاعيان وعلى هذا النحو
يؤخذ اسم المفرد في حد الاقنوم للدلالة على حال القيام بالنفس الملائمة للجواهر
الجزئية

وعلى الرابع بان اسم الطبيعة وضع اولاً للدلالة على توليد الاحياء الذي يقال له
ولادة كما قال الفيلسوف في الالهيات كدمه ولا كان هذا التوليد حاصلًا عن مبدأ

داخلٍ تُوسَّعُ فيه الى الدلالة على البَدْءِ الداخِلِ لكل حركة وهكذا تُحَدِّثُ الطبيعة كما في الطبيعيات كـ ٢م ٣٠ ولما كان هذا المبدأ اما صورياً او مادياً اطلقت الطبيعة بالعموم على الصورة والمادَّة ولما كانت ماهية كل شيء انما تُتِمَّكَلُ بالصورة قيل بالعموم ماهية كل شيء وهي المدلول عليها بحده طبيعة وهكذا تُؤَخَذُ الطبيعة هنا ولذا قال بوليسيوس في كتاب الطبيعتين ان «الطبيعة هي الفصل النوعي المصور لكل شيء» لان الفصل النوعي هو الذي يكمل الحد ويؤخذ من صورة الشيء الخاصة ولهذا كان اخذ الطبيعة في حد الاقنوم الذي هو فرد ما لجنس معين اليق من اخذ الذات المأخوذة من الوجود الذي هو في نهاية العموم

وعلى الخامس بان النفس هي جزء النوع الانساني ولذلك فهي وان كانت مفارقة الا انها لما كانت من طبيعتها قابلة للاتصال بالبدن لا يجوز ان يقال لما جوهر مفرد اي ايسترز اوجوهر اول كما لا يجوز ان يقال ذلك للبدن او لغيرها من اجزاء الانسان وهكذا لا يلائمها لاحد الاقنوم ولا اسمه

الفصل الثاني

هل الاقنوم هو نفس الايستري والقيام بالنفس والذات

يُخْطِئُ الى الثاني بان يقال : يظهر ان الاقنوم هو نفس الايستري والقيام بالنفس والذات فقد قال بوليسيوس في كتاب الطبيعتين ان «اليونان قد سمو الجوهر المفرد ذا الطبيعة الناطقة باسم الايستري» وهذا هو المراد عندنا ايضاً باسم الاقنوم فاذا الاقنوم هو نفس الايستري من كل وجه

٢ وايضاً كما نقول ان في الله ثلاثة اقنوم كذلك نقول ان فيه ثلاثة قيامات بالنفس وما ذلك الا لان الاقنوم والقيام بالنفس يدلان على شيء واحد بعينه فاذا الاقنوم والقيام بالنفس يدلان على شيء واحد بعينه

٣ وايضاً قال بوليسيوس في شرح المقولات ان اوسياً التي هي عين الذات تدل على

الركب من مادة وصورة والركب من مادة وصورة شخص من اشخاص الجوهر ويقال له ايضاً ايسترى واقتوم فاذا اظهر ان جميع الاسماء المذكورة تدل على شيء واحد بعينه لكن يعارض ذلك قول بوليسيوس في كتاب الطبيعتين ان الاجناس والانواع قائمة بانفسها فقط واما الاشخاص فليست قائمة بانفسها فقط بل حاملة ايضاً والقيامات بالنفس يقال (في اللاتينية) من subsistere (اي ثبت او قام بنفسه) والجواهر او الايستريات يقال من substare (اي حمل) فاذا لما كانت الايستري او الاقنومية لا تلائم الاجناس او الانواع لم تكن الجواهر او الاقنيم عين القيامات بالنفس

ه وايضاً قال بوليسيوس في شرح المقولات «يقال ايسترى للهوى ويقال اوسياسي اي القيام بالنفس للصورة» ولكنه ليس يقال اقنوم للصورة ولا للهوى فاذا الاقنوم منابر للايستري وللقيام بالنفس

والجواب ان يقال ان الجوهر يقال بمعنىين كما قال الفيلسوف في الالهيات ١٥ ه فيقال باحدهما على ماهية الشيء ١ الدلول عليها بالحد وبهذا المعنى نقول ان الحد يدل على جوهر الشيء وهذا الجوهر يسميه اليونان اوسياً وقد نسميه نحن ذاتاً ويقال بالمعنى الآخر على الموضوع او الفرد القائم بنفسه في جنس الجوهر وهذا اذا اخذ بالعموم فيجوز ان يسمى باسم معنى وهكذا يقال له فرد ويسمى ايضاً بثلاثة اسماء عين فيقال له ذو طبيعة وقيام بالنفس وايستري بحسب اعتبارات ثلاثة في الجوهر المقول له ذلك لانه باعتبار وجوده بنفسه لا في غيره يسمى قياماً بالنفس اذ انما نطلق القيام بالنفس على ما يوجد في نفسه لا في غيره . وباعتبار وجود طبيعة عامة فيه يقال له ذو طبيعة كما ان هذا الانسان ذو طبيعة انسانية . وباعتبار وجود اعراض فيه يقال له ايسترى او جوهر . وما تدل عليه بالعموم هذه الاسماء الثلاثة في جنس الجواهر باسمه يدل عليه الاقنوم في جنس الجواهر الناطقة

إذاً اجيب على الأول بان الایستزی عند اليونان يدل وضعاً على اي شخص من اشخاص الجوهر وأما اصطلاحاً فانما يراد به شخص من اشخاص الطبيعة الناطقة باعتبار شرفها

وعلى الثاني بانه كما نقول في الله ثلاثة اقانيم وثلاثة جواهر بالجمع كذلك اليونان يقولون ثلاثة ایستزیات الا انه لما كان اسم الجوهر الذي هو في حقيقة معناه بازاء الایستزی مشتركاً عندنا لدلالته تارة على الذات وتارة على الایستزی فسلكا المجال الخطأ آثروا تفسير الایستزی بالقيام بالنفس لا بالجوهر

وعلى الثالث بان الذات في الحقيقة هي ما يُدلى عليه بالحد والحد يشتمل على مبادئ النوع لا على المبادئ الشخصية ومن ثم فالذات في المركبات من الهيولى والصورة تدل لا على الصورة فقط ولا على الهيولى فقط بل على المركب من مطلق الهيولى والصورة باعتبار انهما مبدأ النوع واما المركب من هذه الهيولى وهذه الصورة فهو حاصل على حقيقة الایستزی والاقنوم لان النفس والهم والعظم من حقيقة الانسان واما هذه النفس وهذا الهم وهذا العظم فمن حقيقة هذا الانسان. ولهذا كان الایستزی والاقنوم بضيغان الى حقيقة الذات المبادئ الشخصية وليس النفس الذات في المركبات من الهيولى والصورة على ما مر في مب ٣ ف ٣ عند الكلام على البساطة الالهية

وعلى الرابع بان بوليسيوس انما قال ان الاجناس والانواع قائمة بانفسها من حيث ان القيام بالنفس انما يلام بعض الاشخاص من طريق كونها تحت الاجناس والانواع المندرجة في مقولة الجوهر لالان الانواع والاجناس قائمة بانفسها الاعلى مذهب افلاطون الذي جعل الانواع قائمة بانفسها في حال مفارقتها للجبريات واما الحمل فيلام تلك الاشخاص بالنسبة الى الاعراض الخارجة عن حقيقة الاجناس والانواع وعلى الخامس بان كون الشخص المركب من هيولى وصورة حاملاً للعرض انما هو

حاصل له من خاصة الميولي ولذا قال ايضاً بولسيوس في كتاب الثالث « الصورة البسيطة يتمتع ان تكون موضوعاً » واما قيامه بنفسه فحاصل له من خاصة صورته التي لا تطرأ على شيء قائم بنفسه بل تفيد المادة الوجود الفعلي حتى يتأتى للشخص على هذا النحوان يقوم بنفسه فذلك اذا اطلق الايستزي على المادة والايوسيائي اي القيام بالنفس على الصورة لان المادة هي مبدأ الحمل والصورة هي مبدأ القيام بالنفس

الفصل الثالث

هل يجب اثبات اسم الاقنوم في الله

: يُقْطَعُ الى الثالث بان يقال : يظهر ان اسم الاقنوم لا يجب اثباته في الله فقد قال ديونيسيوس في كتاب الاسماء الالهية ب ١١ مقاً « لا ينبغي بالعموم التجزؤ على قول شيء او تصور شيء في حق الالهوية القائمة جوهرًا والمحتجة سوى ما أعلن لنا في الكتاب المقدس بطريقة الوحي الالهي » واسم الاقنوم لم يعلن لنا في الكتاب المقدس لا في العهد الجديد ولا في العهد العتيق . فلذا ليس ينبغي استعماله في الله ٢ وايضاً قال بولسيوس في كتاب الطيعة « يظهر ان اسم الاقنوم مأخوذ (يعني في اللاتينية) من تلك الاقائم التي كانت تمثل بعض الناس في التثيلات المخفكة والمخفكة لان persona (اي الاقنوم) مقول من personare (اي دوى) اذ لا بد لتموج الصوت ان يكون الصوت اعظم من التجويف واما اليونان فانهم يسمون هذه الاقنوم « بروسوناً » لوضعها على الوجه وحجبها اياه عن الاعين وهذا ليس يمكن ملاءمته لله الاعلى سبيل المجاز . فاذا ليس يقال الاقنوم على الله الامجاز ٣ وايضاً كل اقنوم فهو ايستزي . واسم الايستزي ليس يلائم الله في ما يظهر لدلائله كما في بولسيوس في كتاب الطيعة على ما هو موضوع للاعراض وهي معدومة في الله وايضاً فقد قال ابرونيوس في رسالته الى داماس ان في اسم الايستزي سماً كامناً

في الفصل . فإذا لا ينبغي ان يقال اسم الاقنوم على الله
٤ وايضاً كل ما لا يصدق عليه الحد فلا يصدق عليه المحدود . وحده الاقنوم
الموضوع في ف ١ ليس يصدق على الله في ما يظهر لان النطق يدل على المعرفة
التدريجية التي لا تلائم الله كما مر تحقيقه في مب ١٤ ف ٧ وهكذا لا يجوز ان يقال
الله ذو طبيعة ناطقة وايضاً لانه يتمتع اطلاق الجوهر المفرد عليه لان مبدء الشخص
هو المادة والله مجرد عن المادة وهو ايضاً غير حامل للاعراض حتى يصح ان يقال له
جوهراً . فإذا لا يجب اطلاق اسم الاقنوم عليه
لكن يعارض ذلك قول اثناسيوس في قانونه « اقنوم الآب غير واقنوم الابن غير
واقنوم الروح القدس غير »

والجواب ان يقال ان المراد بالاقنوم ما هو على غاية الكمال في الطبيعة بأسرها اي
ما هو قائم بنفسه في الطبيعة الناطقة . فإذا لما كان لا يد من وصف الله بكل كمال
لاستجماع ذاته كل كمال كان من الملائم ان يقال اسم الاقنوم عليه ولكن ليس بالطريقة
التي بها يقال على المخلوقات بل بطريقة اعلى كما نقال عليه ايضاً سائر الاسماء
الموضوعة للمخلوقات على ما مر بيانه في مب ١٣ ف ٢ عند الكلام على الاسماء
الالهية

إذا اجيب على الاول بان اسم الاقنوم وان لم يرد في الكتاب بمهذبه مقولاً على
الله الا ان معناه كثيراً ما ورد فيه مقولاً عليه تعالى كالوجود بذاته على الوجه الابلغ
والعائق على الوجه الاكمل ولو كان لا يجب ان يقال على الله لفظاً الا ما اوردده
الكتاب في حقه لما ساغ لاحد ان يتكلم عليه تعالى الا في تلك اللغة التي نزل بها
اولاً كتاب العهد العتيق او الجديد . على ان ضرورة مناظرة اهل البدع قد قصت
بوضع الفاظ حديثة للدلالة على الايمان القديم بالله وليس هذا الإحداث مما يجب
اجتنابه لانه ليس بعالي لعدم مخالفته لمعنى الكتاب . والرسول انما نبه على مجانبة إحداث

الانفاظ العالي كما في ١ تيمو ٦

وعلى الثاني بان اسم الاقنوم وان لم يكن ملائمة لله باعتبار ما هو موضوع منه الا انه باعتبار ما وضع للدلالة عليه في غاية الملاءمة له فانه لما كان في التشيلات المصكة والمخيمية يمثل مشاهير الناس وضع اسم الاقنوم للدلالة على بعض ذوي المراتب الشريفة ومن هنا جرت العادة في الكنائس بان تطلق الاقانيم على من لهم مرتبة ما شريفة ولذلك قد حدد بعض الاقنوم بانه ايستر ممتاز بصفة شرف ولما كان القيلم بالنس في الطبيعة الناطقة شرفاً عظيماً قيل لكل شخص ذي طبيعة ناطقة اقنوم كما مر في الفصل الاول . وشرف الطبيعة الالهية يفوق كل شرف . فاذا اسم الاقنوم في غاية الملاءمة لله

وعلى الثالث بان اسم الايسترزي ليس يلائم الله باعتبار ما هو موضوع منه لعدم حملة اعراساً ولكنه يلائم باعتبار ما وُضِعَ للدلالة عليه لانه وُضِعَ للدلالة على شيء قائم بنفسه . اما ايرونيوس فلما قال في رسالته المذكورة ان تحت هذا الاسم ساء كلمنا لانه قيل ان اشتهرت دلالة هذا الاسم اشتهاراً تاماً عند اللاتينيين كان المجتدعة يخذعون به السذج ليقولوا بذوات متكثرة كما يقولون بايسترزيات متكثرة لان اسم الجوهر الذي يحاذيه في اليونانية اسم الايسترزي يطلق عندنا في العرف العام على الذات

وعلى الرابع بان الله يجوز ان يقال له ذو طبيعة ناطقة على ان لا يكون المراد بالنطق ما يدل على التدرج بل على ان يكون المراد به الطبيعة العقلية بالاجمال واما الشخصية فلا يمكن ملائمتها لله من جهة ان مبدأ الشخص هو المادة بل من جهة دلالتها على نفي الشركة فقط واما الجوهر فيلائم الله بحسب دلالاته على الوجود بالذات ومع ذلك فقد قال بعض ان الحد المذكور في الموضوع من بولسيوس ليس حداً للاقنوم بحسب جعلنا الاقانيم في الله ولهذا فان ريكردوس الوكثوري قد اراد

اصلاحه فقال ان الاقنوم بحسب ما يقال في الله هو وجود الطبيعة الالهية الذي
القابل للمشاركة فيه

الفصل الرابع

هل يدل اسم الاقنوم على اضافة

يُحْضَرُ الى الرابع بان يقال : يظهر ان اسم الاقنوم لا يدل في الله على اضافة بل
على الجوهر فقط فقد قال اوغسطينوس في كتاب الثالث ٧ ب ٦ « متى قلنا اقنوم
الآب فلنا نقول شيئاً سوى جوهر الآب فانه يقال له اقنوم بالنسبة الى ذاته لا
بالنسبة الى الابن »

٢ وايضاً ان لفظ ما يسأل به عن الذات وقد قل اوغسطينوس في الموضع المذكور
ب ٤ « اذا قيل الشهود في السماء ثلاثة الآب والكلمة والروح القدس وسأل سائل ما
هذه الثلاثة أُجيب هي الاقانيم الثلاثة » فإذا اسم الاقنوم يدل على الذات
٣ وايضاً ان ما يُدَلُّ عليه بالاسم فهو وحده كما قال الفيلسوف في الالهيات ك ٤ م
٢٨ وحده الاقنوم انه « جوهر مفرد ذو طبيعة ناطقة » كما مر في الفصل الاول . فإذا
اسم الاقنوم يدل على الجوهر

٤ وايضاً ان الاقنوم في الناس والملائكة لا يدل على اضافة بل على شيء مطلق
فلودل في الله على اضافة لكان يقال على الله والناس والملائكة بالاشتراك
لكن يعارض ذلك قول بولسيوس في كتاب الثالث « كل اسم خاص بالاقانيم
فانه يدل على اضافة » وما من اسم اخص بالاقنوم من الاقنوم . فإذا اسم الاقنوم
يدل على اضافة

والجواب ان يقال ان في دلالة اسم الاقنوم في الله اشكالا من جهة انه يقال
بالجمع على الثلاثة خلافاً لطبيعة الاسماء الذاتية وليس يقال بالاضافة كالاسماء
الاضافية ولذا فمنهم من رأى ان الاقنوم يدل في الله مطلقاً بقوة لفظه على الذات

كاسر الله واسر الحكيم الا انه بسبب شدة متازعة المبتدعة قد تقرر بترتيب المجمع
انه يجوز اخذه بمعنى الاضافي وخصوصاً متى جُمعَ أو قُرِنَ بأسره ترميحي كما اذا
قيل ثلاثة اقانيم او ان اقنوم الآب غير واقنوم الابن غير واما عند افراده فيمكن
اخذَه بالمعنى المطلق والاضافي الا ان هذا لا يظهر وجهاً بالكفاية لانه لو كان اسر
الاقنوم ليس له من قوة معناه ان يدل الاعلى الذات في الله لا ابطال تشنيع المبتدعة
من جهة ما يقال ثلاثة اقانيم بل لا نفخ بذلك المجال لزيادة تشنيعهم - ولهذا
ذهب غيرهم الى ان اسر الاقنوم يدل في الله على الذات والاضافة معاً وهو لا منهم
من قال بانه يدل على الذات قصداً وعلى الاضافة تبعاً لانه يقال له (في اللاتينية)
persona كانه *per se una* (اي واحد بنفسه) والوحدة راجعة الى الذات وما يقال
بنفسه يتضمن الاضافة تبعاً فان الآب يُقَل كونه موجوداً بنفسه كالما هو متماز
بالاضافة عن الابن ومنهم من قال بالعكس اي انه يدل على الاضافة قصداً وعلى
الذات تبعاً لان الطبيعة تذكر في حد الاقنوم بصورة الفضلة وهذا اقرب الى الصواب
فلا بد اذاً لانجلاء هذه المسئلة من ملاحظة شيئا يدخل في دلالة الاخص ولا يدخل
مع ذلك في دلالة الاعم فان الناطق داخل في دلالة الانسان وليس مع ذلك داخل
في دلالة الحيوان فالبحث اذاً في دلالة الحيوان غير والبحث في دلالة الحيوان الذي هو
الانسان غير وكذا البحث في دلالة مطلق الاقنوم غير والبحث في دلالة الاقنوم الالهي
غير لان مطلق الاقنوم يدل على جوهر مفرد ذي طبيعة ناطقة كما مر في الفصل الاول
والفرد ما ليس متمائزاً في نفسه ولكنه متماز عن اغياره فالاقنوم اذاً في اي طبيعة
كان يدل على ما هو متماز في تلك الطبيعة كما انه في الطبيعة الانسانية يدل على هذه
الطبع وهذه العظام وهذه النفس التي هي المبادئ الشخصية للانسان وهي وان لم تدخل
في دلالة مطلق الاقنوم لكنها داخلة في دلالة الاقنوم الانساني . على ان التمايز في
الاقانيم الالهية لا يقع الا باضافات الاصل كما مر في مب ٢٧ ف ٢ و٣ والاضافة

ليست في الاقنيم الالهية كعرض حال في موضوع بل هي نفس الذات الالهية فهي
اذا قائمة بنفسها كما ان الذات الالهية قائمة بنفسها فاذا كما ان الالوهية هي الله كذلك
الايوة الالهية هي الله الآب الذي هو اقنوم الهي . فاذا الاقنوم الالهي يدل على الاضافة
على انها قائمة بنفسها وهذا هو الدلالة على الاضافة بطريقة الجوهر الذي هو الايستزي
القائم بنفسه في الطبيعة الالهية وان لم يكن القائم بنفسه في الطبيعة الالهية مفارياً
للطبيعة الالهية وعلى هذا فلا شبهة في ان اسم الاقنوم يدل على الاضافة قصداً وعلى
القائت تبعاً الا انه ليس يدل على الاضافة من حيث هي اضافة بل من حيث
يُذكر عليها بطريقة الايستزي . وكذا ايضاً يدل على الذات قصداً وعلى الاضافة تبعاً
من حيث ان الذات هي نفس الايستزي . والايستزي يعبر عنه في الله كمتنايز
بالاضافة وكذا الاضافة المعبر عنها بطريقة الاضافة تقع في اضافة الاقنوم تبعاً وهذا
الاعتبار يمكن القول بان دلالة اسم الاقنوم هذه لم تكن متعارفة قبل تشييع المبتدعة
ويؤمن ثم لم يكن اسم الاقنوم في الاصطلاح الا كغيره من الاسماء المطلقة الا انه بعد
ذلك تقرر استعماله بمعنى المضاف لمناسبة دلالة اي ان استعماله مضافاً لم يكن من
مجرد الاصطلاح كما في القول الاول بل من دلالة ايضاً

اذا اجيب على الاول بان اسم الاقنوم يقال بالقياس الى نفسه لا الى غيره لانه
يدل على الاضافة لا بطريقة الاضافة بل بطريقة الجوهر الذي هو الايستزي وبهذا
الاعتبار قال اوغسطينوس انه يدل على الذات من حيث ان الذات في الله هي عين
الايستزي اذ ليس في الله تمايز بين ما هو وما به

وعلى الثاني بانه قد يُسأل احياناً بما عن الطبيعة المدلول عليها بالحد كما لو سئل
ما الانسان فاجيب خيوان ناطق مائت وقد يُسأل بها عن الشخص كما اذا سئل ما
يسبح في البحر فاجيب سمكة ومن هذا القليل القول في الاقنيم الثلاثة في جواب
ما هذه الثلاثة

وعلى الثالث بانه في مفهوم الجوهر المفرد اى المتناز او غير القابل للشركة فيه
تُعمَل الإضافة في الله كما مر في جزم الفصل
وعلى الرابع بان اختلاف الحقيقة في الاخص لا يؤثر اشتراكاً في الاسم لانه وان
تغاير الفرس والحمار في الحد الا انهما متواطئان في اسم الحيوان لان الحد العام
للحيوان يصدق على كليهما فإذا وان كان الاقنوم الالهي يتضمن في دلالة الإضافة
بجملته الاقنوم الملكي والانسائي ليس يلزم ان اسم الاقنوم يقال بالاشتراك وان كان
لا يقال بالتواطؤ ايضاً لامتناع ان يقال شي بالتواطؤ على الله والمخلوقات كما مر
بيانه في مب ١٣ ف ٥

المبحث التسعة ثلاثين

في تكثر الاقانيم في الله - وفي اربعة فصول

ثم يبحث في تكثر الاقانيم والبحث في ذلك يدور على اربع مسائل - ١ هل في الله اقانيم
متكثرة - ٢ كم هي - ٣ في معنى الفاظ العدد في الله - ٤ في عموم اسم الاقنوم

الفصل الاول

هل يجب اثبات اقانيم متكثرة في الله

يُنحط الى الاول بان يقال: يظهر انه ليس يجب اثبات اقانيم متكثرة في الله
لان الاقنوم جوهر مفرد ذو طبيعة ناطقة فلو كان في الله اقنوم متكثرة لكان فيه
جواهر متكثرة وهذا بدعة في ما يظهر

٢ وايضاً ان تكثر الخواص المطلقة لا يؤثر تمايزاً في الاقانيم لاني الله ولا فينا
فلان لا يؤثره تكثر الاضافات اولى بكثير. وليس في الله تكثر سوى تكثر
الاضافات كما مر في مب ٢٧ ف ٣. فإذا ليس يجوز ان يقال ان في الله اقانيم متكثرة

٣ وايضاً قال بولسيوس في كلامه على الله في كتاب الثالث ان «الواحد حقيقة ما ليس فيه عدد» والتكثر يتضمن العدد. فإذا ليس في الله اقانيم متكررة وايضاً حيثما كان العدد فهناك كل وجوه فلو كان في الله عدد الاقانيم لوجب ان يُثبت فيه كل وجوه وهذا منافي للبساطة الالهية

لكن يعارض ذلك قول اثناسيوس في قانونه «اقنوم الآب غير واقنوم الابن غير واقنوم الروح القدس غير». فإذا الآب والابن والروح القدس اقانيم متكررة والجواب ان يقال ان وجود اقانيم متكررة في الله لازم عما تقدم فقد حققنا في البحث السابق فـ ان اسم الاقنوم يدل في الله على الاضافة كشيء قائم بنفسه في الطبيعة الالهية وقد مر ايضاً في مب ٢٧ ان في الله اضافات حقيقية متكررة. فإذا يلزم ان في الطبيعة الالهية اشياء قائمة بانفسها متكررة وهذا هو أن في الله اقانيم متكررة

إذا اُجيب على الاول بان الجوهر ليس يؤخذ في حد الاقنوم بحسب دلالة على الذات بل بحسب دلالة على الشخص بديل وصفه بالمفرد واليونان يستعملون للدلالة على الجوهر المراد به ذلك لفظ الابستري فكما نقول نحن ثلاثة اقانيم يقولون ثلاثة ابستريات ولم تجر العادة بان نقول ثلاثة جواهر لئلا يُعقل بذلك ثلاث ذوات بسبب اشتراك الاسم

وعلى الثاني بان الخواص المطلقة في الله كالتجريد والحكمة ليست متباينة فليست متمايزة حقيقة فهي اذاً وان لا تمايز القيام بانفسها ليست مع ذلك اشياء قائمة بانفسها متكررة فتكون اقانيم متكررة واما الخواص المطلقة في المخلوقات فليست قائمة بانفسها وان تمايزت حقيقة كالبياض والحلاوة واما الخواص الاضافية في الله فهي قائمة بانفسها ومتمايزة حقيقة كما مر في مب ٢٨ ف ٣. فإذا تكثر هذه الخواص يكتفي لتكثر الاقانيم في الله

وعلى الثالث بان الله لمكان وحدانيته وساطته العظمى يُنفى عنه كل تكثر الاشياء
المقولة بالاطلاق لا تكثر الاضافات فان الاضافات نقال على شيء بالقياس الى
آخر وهكذا لا يفيد تركيباً في ما نقال عليه كما نبه على ذلك بولسيوس في الكتاب
المتقدم ذكره

وعلى الرابع بان العدد ضربان عددٌ مجردٌ او مطلق كاثنتين وثلاثة واربعة وعددٌ
في المعدودات كنسائين وفرنسين فاذا اخذ العدد في الله مطلقاً او مجرداً فلا مانع ان
يكون فيه كل جزءٍ وهكذا لا يكون ذلك الا في اعتبار عقلاً فقط لان العدد المجرد
عن المعدودات لا وجود له الا في العقل اما اذا اخذنا العدد بحسب كونه في المعدودات
فالواحد في المخلوقات جزء الاثنين والانسان جزء الثلاثة والانسان الواحد جزء
الانسانين والانسانان جزء الثلاثة واما في الله فليس الامر كذلك لان الآب مساوي
للالوثة كله كما سمع في بيانه في مب ٢٤ ف ١٥

الفصل الثاني

هل في الله أكثر من ثلاثة اقانيم

يُختص إلى الثاني بان يقال : يظهر ان في الله أكثر من ثلاثة اقانيم لان تكثر الاقانيم
في الله بحسب تكثر الخواص الاضافية كما مر في الفصل السابق . والاضافات في الله
اربع كما مر في مب ٢٨ ف ٤ وهي الابوة والبنوة والنفع والصدور . فاذا في الله اربعة
اقانيم

٢ وايضاً ليس التباير في الله بين الطبيعة والارادة اعظم منه بين الطبيعة والعقل
والله يوجد فيه اقنوم صادر بطريق الارادة كالحبة مغاير للاقنوم الصادر بطريق
الطبيعة كالابن . فاذا يوجد فيه ايضاً اقنوم آخر صادر بطريق العقل كالكلية
مغاير للاقنوم الصادر بطريق الطبيعة كالابن وهكذا يلزم ايضاً ان ليس في الله
ثلاثة اقانيم فقط

٣ وايضاً ما كان من المخلوقات اعلى فله افعال باطنة أكثر كما ان الانسان يزيد على سائر الحيوانات بان له تعقلاً واردة . والله يفوق كل خليفة فووقاً غير متناه . فإذا ليس فيه اقنوم صادر بطريق العقل وبطريق الارادة فقط بل بطرق اخرى غير متناهية . فإذا في الله اقانيم غير متناهية

٤ وايضاً ان اشراك الآب في ذاته على وجه غير متناه باصداره الاقنوم الالهي انما هو من طريق خبريته الغير المتناهية . والروح القدس فيه ايضاً خبرة غير متناهية فهو اذاً يصدر اقنوماً الهياً وهذا يصدر اقنوماً آخر وهكذا الى غير النهاية

٥ وايضاً كل ما يندرج تحت عدد معين فهو متقدر لان العدد مقدار ما . والا قانيم الالهية غير متقدرة كما يتضح من قول اثناسيوس في قانونه «آب غير متقدر وابن غير متقدر وروح قدس غير متقدر» . فإذا ليست متدرجة تحت العدد الثلاثي لكن يعارض ذلك قوله في ١ يو ٥: ٧ «الشهود في السما ثلاثة الآب والابن والكلمة والروح القدس» وقد قال اوغسطينوس في كتاب الثالث ب ٤ «اذا سألت سائل ما هذه الثلاثة اجيب هي الاقانيم الثلاثة» . فإذا ليس في الله الا ثلاثة اقانيم فقط والجواب ان يقال انه بناء على ما تقدم في الفصل السابق وفي مب ٢٩ ف ٤ لا بد من اثبات ثلاثة اقانيم فقط في الله فقد حققنا في الفصل السابق ان الاقانيم المتكثرة اضافات متكثرة قائمة بانفسها متميزة حقيقة والتماييز الحقيقي في الاضافات الالهية ليس الا باعتبار التقابل الاضافي فلا بد اذن من رجوع الاضافتين المتقابلتين الى اقنومين واذا كانت بعض الاضافات غير متقابلية فلا بد من رجوعها الى اقنوم واحد بعينه . فإذا الابوة والبنوة لكونهما اضافتين متقابلتين لا بد من رجوعهما الى اقنومين فإذا الابوة القائمة بنفسها هي اقنوم الآب والبنوة القائمة بنفسها هي اقنوم الابن . واما الاضافتان الباقيتان فليستا متقابلتين مع احدي هاتين الاضافتين بل ين ان انفسهما فإذا يمتنع اجتماعهما كليهما في اقنوم واحد . فإذا لا بد من وجود احدهما في كلا

الاقنومين المذكورين او وجود احدهما في احدهما والاخرى في الآخر على انه يتمتع
وجود الانبثاق في الآب والابن او في احدهما والا لزم ان صدور العقل الذي هو
التوليد في الله والذي بحسبه تؤخذ الابوة والبنوة ينشأ عن صدور المحبة الذي بحسبه
يؤخذ النفع والانبثاق ولكن الاقنوم الوالد والاقنوم المولود صادرين عن النافع وهذا
منافي لما تقدم في مب ٢٧ ف ٣ و ٤. فإذا بقي ان النفع يلائم اقنوم الآب واقنوم
الابن اذ ليس فيه مقابلة اضافية لالابوة ولا للبنوة وبالنتيجة يجب نسبة الانبثاق
الى اقنوم آخر وهو اقنوم الروح القدس الذي يصدر بطريق المحبة على ما مر
في الموضع المذكور فالحلص اذا ان في الله ثلاثة اقنوم فقط الآب والابن والروح
القدس

اذا اوجب على الاول بانه وان كان في الله اربع اضافات الابن واحدة منها اي
النفع لانتفك عن اقنوم الآب والابن بل تلائمهما كليهما وهكذا فهي وان تكن اضافة
لا يقال لها خاصة لعدم ملائمتها لاقنوم واحد فقط ولا اضافة اقنومية اي مقومة
للاقنوم. واما الاضافات الثلاث الاخر وهي الابوة والبنوة والانبثاق فيقول لها
خواص اقنومية كأنها هي مقومة للاقنوم لان الابوة هي اقنوم الآب والبنوة هي اقنوم
الابن والانبثاق او الصدور هو اقنوم الروح القدس المنبثق

وعلى الثاني بان ما يصدر بطريق العقل كالكلمة فانه يصدر بحسب حقيقة
المشابهة كالذي يصدر ايضاً بطريق الطبيعة ولذا اسلفنا في مب ٢٧ ف ٣ ان صدور
الكلمة الالهية هو التوليد بطريق الطبيعة. واما المحبة فمن حيث هي لا تصدر
على انها شبه ما تصدر عنه وان كانت في الله ذاتية من حيث انها الهية ولذا لا يقل
صدور المحبة في الله توليداً

وعلى الثالث بان الانسان الذي هو أكل من سائر الحيوانات انما هو أكثر اقوالاً
باطنة منها لان كماله حاصل بطريق التركيب. ولذا كان الملائكة الذين هم أكل وبسط

من الانسان اقل افعالا باطنة من الانسان اذ ليس فيهم التخيل والشعور ونحوهما .
واما الله فليس فيه حقيقة الافعل واحد واما كيف يوجد فيه صدوران فقد مر
تحقيقه في مب ٢٧ ف ١ و ٤

وعلى الرابع بان تلك النجوة تنهض لو كان للروح القدس خيرة مفاتيحة بالعدد
لخيرية الآب فكان يجب على ذلك انه كما ان الآب يصدر بخيرته اقنوماً حياً
كذلك الروح القدس ايضاً لكن خيرية الآب هي نفس خيرية الروح القدس
وليس ثمة تمايز الا باضافتي الاقنومين . فاذا الخيرية تُنسب الى الروح القدس على
انها حاصلة من الغير والى الآب على انها صادرة منه الى الغير . ومقابلة الاضافة تمنع
من مجامعة اضافة المبدأ لاضافة الروح القدس بالنظر الى الاقنوم الالهي لصدوره
عن الاقنومين الآخرين اللذين يمكن وجودهما في الله

وعلى الخامس بان العدد المعين ان أُخذ من قبيل العدد المجرد الذي انما هو في
اعتبار العقل فقط يتقدر بالواحد واما ان أُخذ من قبيل عدد الاشياء في الاقنوم
الالهية فلا تلائم هناك حقيقة المتقدر لان عظمة الاقنوم الثلاثة واحدة بعينها كما
سيأتي بيانه في مب ٤٢ ف ١ و ٤ وليس يتقدر شي بنفسه

الفصل الثالث

هل تُثبت الفاظ العدد شيئاً في الله

يُعطى الى الثالث بان يقال : يظهر ان الفاظ العدد تُثبت شيئاً في الله لان
وجدانية الله عين ذاته . وكل عدد فهو وحدة متكررة . فاذا كل لفظ عددي في الله
فانه يدل على الذات . فاذا يُثبت شيئاً في الله

٢ وايضاً كل ما يقال على الله والمخلوقات فانه يلائم الله على وجه اعلى من وجه
ملاءته لله لموقات . والفاظ العدد تُثبت شيئاً في المخلوقات . فاذا اولى بكثير ان
تُثبت شيئاً في الله

٣ وايضاً لو كانت الفاظ العدد لا تُثبت شيئاً في الله بل انما يُوقى بها للنفي فقط لتنفى الوحدة بالكثرة والكثرة بالوحدة لانهم ان يكون في الدليل دورٌ مشوشٌ للعقل وغير محققٍ لشيءٍ وهو باطل. فاذا الفاظ العدد ثبتت شيئاً في الله:

لكن يعارض ذلك قول ابلاريوس في كتاب الثالث ٤ ان « اعتراف الاجتماع (وهو اعتراف الصكر) قد رُفع تعملاً للانفراد والوحدة » وقول امبروسوس في كتاب الايمان ١ ب ٢ « متى قلنا الله واحداً فالوحدة تنفي تكثراً الالهة ولا تُثبت الكم في الله » ومن ذلك يظهر ان هذه الاسماء انما يُوقى بها في الله للنفي لا لاثبات شيء.

والجواب ان يقال ان معلم الاحكام قال في حكم ١ تم ٢٤ ان الفاظ العدد لا تُثبت شيئاً في الله بل تنفي فقط. وقال غيره بعكس ذلك — فاذا لا بُدَّ لايضاح ذلك من اعتبار ان كل كثرةٍ فهي تلحق قسمةً ما والقسمة قسمةً واحدةً مادامه وهي التي تحصل بقسمة المتصل وهذه يلحقها العدد الذي هو نوعٌ لكم فاذا هذا العدد لا يكون الا في الاشياء المادية ذات الكمية. والاخرى صورية وهي التي تحصل بالصور المتقابلة او المتنايزة وهذه القسمة يلحقها الكثرة التي ليست في جنس بل من الشواغل بحسب انقسام الموجود الى واحد وكثير وهذه الكثرة وحدها يعرض ان تكون في الاشياء المجردة عن المادة. فاذا لما لم يعتبر بعض الاالكثرة التي هي نوع لكم المنفصل وكانوا يرون ان هذه الكمية لا محل لها في الله صاروا الى ان الفاظ العدد لا تُثبت شيئاً في الله بل تنفي فقط. وبعض اعتبروا تلك الكثرة بعينها فقالوا بانه كما يُثبت العلم في الله بحسب حقيقة العلم الخاصة لا بحسب حقيقة جنسه اذ ليس في الله كيف كذلك يُثبت العدد فيه بحسب حقيقة العدد الخاصة لا بحسب حقيقة جنسه الذي هو الكم — واما نحن فنقول ان الفاظ العدد بحسب حملها في الله لا تؤخذ من العدد الذي هو نوعٌ لكم لانها بهذا الاعتبار لا تقال على الله الا مجازاً كساير الخواص الجسمية مثل العرض والطول ونظائرها بل من الكثرة بحسب كونها شاملاً

ونسبة الكثرة المأخوذة بهذا الاعتبار الى تكثير الذي يُعمل عليه كنسبة الواحد
المساوق للموجود الى الموجود وهذا الواحد لا يزيد شيئاً على الموجود سوى نفي
التجزؤ فقط كما مر عند انكلام على وحدانية الله في مب ١١ ف لان الواحد يدل
على موجود غير متجزئ ولذا كان كل ما يقال عليه الواحد فانه يراد به شيء متجزئ
كما ان الواحد المقول على الانسان يدل على طبيعة الانسان الغير المتجزئة او جوهره
الغير المتجزئ وكذلك اذا قيل اشياء كثيرة فالكثرة المأخوذة بهذا الاعتبار تدل
على تلك الاشياء مع عدم التجزؤ في كل منها. واما العدد الذي هو نوع لكم فانه
يُثبت عرضاً ما زائداً على الموجود وكذا الواحد الذي هو مبدأ ذلك العدد. فاذا الفاظ
العدد في الله تدل على ما نقال عليه ولا تزيد على ذلك الا النفي كما مر في المحل
المذكور آنفاً وباعتبار هذا قد اصاب من الاحكام بما قال في المحل المذكور اي انتمى
قلنا الذات واحدة كان الواحد دالاً على الذات الغير المتجزئة ومتى قلنا الاقنوم واحد
كان دالاً على الاقنوم الغير المتجزئ. ومتى قلنا الاقنوم متكثرة فالمراد بذلك تلك
الاقنوم وعدم التجزؤ في كل منها لان من حقيقة الكثرة ان تكون متقومة من
الوحدات

اذا اجيب على الاول بان الواحد لكونه من الشواغل هوام من الجوهر ومن
الاضافة وكذا الكثرة ومن ثم فقد يراد به في الله الجوهر وقد يراد به الاضافة بحسب
مناسبتة لما يقارنه ومع ذلك فهذه الالفاظ تزيد بمنهاها الخُص على الذات والاضافة
نفياً ما للتجزؤ كما مر في جرم الفصل
وعلى الثاني بان الكثرة التي تُثبت شيئاً في المخلوقات نوع لكم فلا يُعمل على الله
بل انما يُعمل عليه الكثرة الشاملة التي لا تزيد على ما نقال عليه الا عدم التجزؤ في
آحاده

وعلى الثالث بان الواحد لا ينبغي الكثرة بل التجزؤ المتندم بالاعتبار على الواحد

أو الكثرة. والكثرة لا تنفي الوحدة بل تنفي التجزؤة عن كل من الاجزاء المقومة
للكثرة وقد مرّ بسط ذلك عند الكلام على الوحدة الالهية في مب ١١ ف ٢ ومع
ذلك فليعلم ان النصين الموردين في المعارضة لا يثبتان المطلوب بالكفاية لانه وان
كانت الكثرة تنفي الانفراد والوحدة الالهية تنفي التكثرة لا يلزم مع ذلك ان هذه
الالفاظ انما تدل على ذلك فقط فان اليباض ينفي السواد وليست مع ذلك دلالة
اسم اليباض مختصرة في نفي السواد فقط

الفصل الرابع

هل يجوز ان يكون اسم الاقنوم عاماً للاقنوم الثلاثة

يُحْطَى الى الرابع بان يقال: يظهر ان اسم الاقنوم لا يجوز ان يكون عاماً للاقنوم
الثلاثة اذ ليس عاماً لما لا الذات. واسم الاقنوم لا يدل على الذات قصداً. فاذا ليس
عاماً للثلاثة

٢ وايضاً ان العلم مقابل لغير القابل للشركة فيه ومن حقيقة الاقنوم ان يكون غير
قابل للشركة فيه كما يفسح من حذر بركدوس والوكتوري المذكورين في مب ٢٩ ف ٣
فاذا ليس اسم الاقنوم عاماً للثلاثة

٣ وايضاً لو كان عاماً للثلاثة للزم ان يكون هذا العموم امّا حقيقياً او اعتبارياً وهو
ليس حقيقياً للزم كون الاقنوم الثلاثة اقنوماً واحداً ولا اعتبارياً فقط للزم كون
الاقنوم كلياً والله ليس فيه كلي ولا جزئي ولا جنس ولا نوع كما مرّ بيانه في مب ٣
ف ٥ فاذا ليس اسم الاقنوم عاماً للثلاثة

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في كتاب الثالث ٧ ب ٤ « اذا سأل
سائل ما هذه الثلاثة اجيب هي الاقنوم الثلاثة لا شترأ كما في ما هو الاقنوم »

والجواب ان يقال متى قلنا ثلاثة اقنوم فطريقة هذا الكلام توضح ان اسم الاقنوم
علم الثلاثة كما اننا متى قلنا ثلاثة اناس توضح ان الانسان عام للثلاثة. وواضح ان

ذلك ليس عمومًا حقيقياً كعموم الذات الواحدة للثلاثة والالزم ان الثلاثة اقنوماً واحداً كما ان لم ذاتاً واحدةً وأما انه أي عموم هو فلهمدققين فيه اقوال مختلفة فمنهم من قال بانه عموم نفي بسبب اخذ غير القابل الشركة فيه في حد الاقنوم ومنهم من قال بانه عموم معني بسبب اخذ المفرد في حد الاقنوم كما اذا قيل ان النوعية عامة للفرد والنوع وكلا القولين يظله ان اسم الاقنوم ليس اسم نفي بل اسم عين - ولذا ينبغي ان يقال ان اسم الاقنوم عام بالعموم الاعتباري حتى في الاشياء الانسانية ايضاً لا كالجنس او النوع بل كالفرد المنتشر لان اسماء الاجناس والانواع كالانسان او الحيوان موضوعة للدلالة على نفس الطبايع العامة لا على مبادئ المدلول عليها باسم الجنس او النوع. واما الفرد المنتشر كإنسان ما فيدل على الطبيعة العامة مع حال معينة من الوجود تلائم الافراد اي يبحث يكون قائماً بنفسه ممتازاً عما سواه واما اسم الفرد المعين فانه يتضمن الدلالة على مميز معين كما يتضمن اسم سقراط للدلالة على هذا المميز وهذا العظم غير ان الفرق ان انساناً ما يدل على الطبيعة او على الفرد من جهة الطبيعة مع حال من الوجود ملائمة للافراد والاقنوم لم يوضع للدلالة على الفرد من جهة الطبيعة بل للدلالة على شيء قائم بنفسه في تلك الطبيعة. والقيام بالنفس في الطبيعة الالهية مع الامتياز عن الغير عام بالاعتبار لجميع الاقنوم الالهية. فاذاً اسم الاقنوم عام بالاعتبار للاقنوم الثلاثة الالهية

اذاً اجب على الاول بان تلك المجبة انما تنجبه على العموم الحقيقي وعلى الثاني بانه وان يكن الاقنوم غير قابل الشركة فيه الا ان حال الوجود على وجه غير قابل الشركة فيه يجوز ان تكون عامة لكثير وعلى الثالث بانه وان كان هذا العموم اعتبارياً لا حقيقياً ليس يلزم مع ذلك ان يكون في الله كلياً او جزئياً او جنساً او نوعاً لان عموم الاقنوم ليس عمومًا جنسياً او نوعياً ولا في الاشياء الانسانية ولان للاقنوم الالهية وجوداً واحداً والجنس والنوع

وكل كميّ تحمّل على أشياء متكرّرة متنايزة في الوجود

المبحث الحادي والثلاثون

في ما يتعلق بالوحدانية والتكثّر في الله - وفيه أربعة فصول

بعد ذلك ينبغي النظر في ما يتعلق بالوحدانية والتكثّر في الله والبحث في ذلك يدور على أربع مسائل - ١ في اسم الثالث - ٢ هل يجوز أن يقال: لا ين مفاتيح للآب - ٣ هل يجوز اقتران الاسم الذاتي في الله بالنظ المحاصر الذي يظهر منه يخرج الغيرة - ٤ هل يجوز اقتران الحمد الاقنومي بو

الفصل الأول

هل في الله ثالث

يُختصّ إلى الأول بأن يقال: يظهر أن ليس في الله ثالث لأن كل اسم في الله فانه يدل اما على الجوهر او على الاضافة. واسم الثالث لا يدل على الجوهر والالصدق على كل من الاقنيم ولا على الاضافة لانه لا يقال بحسب اللفظ بالقياس إلى الغير. فإذا ليس ينبغي استعمال اسم الثالث في الله

٢ وايضاً ان الثالث اسم جمع في ما يظهر لدلالته على كثرة. واسم الجمع لا يلائم في الله لأن الوحدة المدلول عليها باسم الجمع هي الوحدة السفلى والتي في الله هي الوحدة العظمى. فإذا اسر الثالث ليس ملائماً في الله

٣ وايضاً كل مثل فهو ذو اضعاف ثلاثة. والله ليس فيه تضعيف ثلاثي لأن التضعيف ثلاثي نوع للا مساواة. فإذا ليس فيه ثالث ايضاً

٤ وايضاً كل ما في الله فهو في وحدة الذات الالهية لأن الله هو عين ذاته فلو كان في الله ثالث لكان ذلك في وحدة الذات الالهية فكان في الله ثلاث وحدات ذاتية وهذا بدعة

ه وايضاً ان جميع ما يقال على الله فالواحي فيه يُحمل على المشتق فان الابوهية هي الله والابوة هي الآب. والثالث لا يصح ان يقال له مثلث للزوم وجود تسعة اشياء في الله وهو ضلال. فاذا ليس ينبغي استعمال اسم الثالث في الله لكن يعارض ذلك قول اثناسيوس في قانونه « يجب ان تكرم الوجدانية في الثالث والثالث في الوجدانية »

والجواب ان يقال ان اسم الثالث في الله يدل على عدد معين للاقنيم فاذا كما ثبت في الله تكثر الاقنيم كذلك يستعمل فيه اسم الثالث لان ما يدل عليه التكثر دون تعيين فهو بعينه يدل عليه اسم الثالث بتعيين

اذا اجيب على الاول بان اسم الثالث باعتبار اصله يدل في ما يظهر على ذات واحدة لاقنيم ثلاثة مجسما يقال (في اللاتينية) trinitas (اي ثالث) مكانه trium unitas (اي وحدة ثلاثة) واما باعتبار معناه الخاص فيدل بالاحرى على عدد اقنيم ذات واحدة ولهذا لا يصح ان نقول ان الآب هو الثالث لانه ليس بثلاثة اقنيم ولكنه لا يدل على اضافات الاقنيم بل بالاحرى على عدد الاقنيم المتضافعة ولذا كان لا يقاس بحسب اللفظ الى التعبير

وعلى الثاني بان اسم الجمع يفيد شيئين تكثر الافراد ووحدة ما اي وحدة ترتيب ما فان الشعب هو كثرة ناس مجتمعين تحت ترتيب ما. فاذا اعتبر الاول كان اسم الثالث موافقاً لاسمه المجموع او الثاني كان مفارقاً لما لان الثالث الالهي ليس فيه وحدة ترتيب فقط بل وحدة ذات ايضاً

وعلى الثالث بان الثالث يقال بالاطلاق لانه يدل على عدد ثلاثي للاقنيم واما التضعيف الثلاثي فيدل على تناسب المساواة لانه نوع للتناسب اللامتساوي كما يفتح مما قاله بولسيوس في كتب الارطاطيقي ١ ب ٢٣. فاذا ليس في الله تضعيف ثلاثي بل ثالث

وعلى الرابع بان الثالث الالهي يتعقل فيه العدد والاقانيم المعدودة. فاذاً متى قلنا الثالث في الوحدة فلا تثبت العدد في وحدة الذات كأنها واحدة ثلاثاً بل تثبت الإقانيم المعدودة في وحدة الطبيعة كما يقال لافراد طبيعة ما انها في تلك الطبيعة وتقول بالعكس الوحدة في الثالث كما يقال للطبيعة انها في افرادها وعلى الخامس بانه اذا قلنا الثالث مثلاً فباعتبار العدد المستفاد من ذلك يكون المراد به مضاعفة العدد بعينه على ذاته اذ الثلث يفيد التمايز بين افراد ما يقال عليه ولذا يمتنع ان يقال الثالث مثلاً لاستلزام ذلك ان افراد الثالث ثلاثة لاستلزام قولنا الله مثلاً ان افراد الالهية ثلاثة

الفصل الثاني

هل الابن مغاير للآب

يُفْعَلُ الى الثاني بان يقال : يظهر ان الابن ليس مغايراً للآب لان المغاير اسم مضاف يفيد اختلافاً في الجوهر فلو كان الابن مغايراً للآب لكان مختلفاً عنه في ما يظهر وهذا متناف لقول اوغسطينوس في كتاب الثالث ٧ متى قلنا ثلاثة اقانيم فليس مرادنا تعقل الاختلاف

٢ وايضاً كل متغايرين فهما متفاصلان بوجه من الوجوه فلو كان الابن مغايراً للآب لكان منفصلاً عنه وهذا متناف لقول امبروسيوس في كتاب الايمان ا ب ٢ « الآب والابن واحد بالالهية وليس بينهما فصل في الجوهر او اختلاف ما »

٣ وايضاً ان alienum (اي الاجنبي) يقال من alio (اي المغاير او الغير) والابن ليس اجنبياً عن الآب فقد قال ايلاريوس في كتاب الثالث ٧ « ليس في الله شيء مختلف ولا اجنبي ولا مفارق » فاذاً ليس الابن مغايراً للآب

٤ وايضاً ان المتغاير الثالث للثخص والمغاير الناعت للشيء^(١) بمعنى وانما يفترقان من المراد هنا بالثخص الجنس المذكور والمؤنث وبالثي ما يعبر عنه الثلاثيون بالجنس

حيث الجنس فقط فلو كان الابن شخصاً مغايراً للآب لكان شيئاً مغايراً له في ما يظهر لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في كتاب الايمان الى بطرس ب ١ « لما كانت ذات الآب والابن والروح القدس واحدة لم يكن كلٌّ من الآب والابن والروح القدس مغايراً للآخر فيها وان تغيروا في الاقنومية »

والجواب ان يقال لما كان التعبير الغير المحكم مدرجة الى الابتداء كما قال ايرونييموس على ما رواه معلم الاحكام في حكم ٤ تم ١٣ كان لابد في كلامنا على الثالث من التحرز والاحتراز اذ لا شيء اكثر منه مضلة للافهام ولا مسألة اصعب ولا شيء انفع كما قال اوغسطينوس في كتاب الثالث اب ٠٣ وفي كلامنا على الثالث يجب ان نتجافى عن ضالين متقابلين سالكين بينهما مسلكاً معتدلاً وهما ضلال آريوس الذي قال بجواهر ثلاثة مع الاقانيم الثلاثة وضلال سابليوس الذي قال باقنوم واحد مع وحدة الذات - فتحاشياً عن ضلال آريوس يجب ان نجتنب في الله اسم الاختلاف والفصل رعاية لوحدة الذات ويجوز لنا استعمال اسم التمييز بسبب المقابلة الاضافية وعليه فاذا وجد في كتاب مثبت اسم الاختلاف والفصل أوّل ذلك بمعنى التمايز ورعاية لبساطة الذات الالهية يجب اجتناب اسم الافتراق والانقسام الذي هو انقسام الكل الى الاجزاء . ورعاية للسواة يجب اجتناب اسم التفاوت . ورعاية للشابعية يجب اجتناب اسم الاجنبي والمباين فقد قال امبروسيوس في كتاب الايمان اب ٢ ليس في الآب والابن الوهية متباينة بل واحدة وقد مرّ عن ايلاريوس ان ليس في الله شيء مغايرٌ وتحتاشياً عن ضلال سابليوس يجب اجتناب الجزئية رعاية لقبول الشركة في الذات الالهية ولذا قال ايلاريوس في كتاب

المجرد اي الذي ليس مذكراً ولا مؤنثاً وهذا لا يوجد له في لغتنا العربية ووجه المناسبة في تصويرنا هذا ان النظر الاصل في الجنس المذكور والمؤنث الى صفة المذكور والثاني الرجوع الى الشخصية وفي الجنس المجرد الى الشخصية المطلقة

الثالث ٧ « القول بان الآب والابن اله جزئي كفر » وما يجب اجتنابه ايضاً اسم
الوحيد رعاية لعدد الاقانيم ولذا قال ايلاريوس في الكتاب المذكور ان الله منزّه
عن الجزئية ومعنى الوحيد الاننا نقول الابن الوحيد اذ ليس في الله ابنة كثيرون
ولا نقول الله الوحيد لعموم الالهية في كثير. ومن ذلك اسم المختلط رعاية لترتيب
الطبيعة في الاقانيم ولذا قال امبروسوس في كتاب الايمان ١ « ما هو واحد فليس
بمختلط وما ليس بمنفصل فيمتنع ان يكون متكاملاً » ومنه اسم المفرد رعاية لاجتماع
الاقانيم الثلاثة فقد قال ايلاريوس في كتاب الثالث ٤ « ليس يجب ان نعرف
بلايه مفرد او مختلف » واما لفظ المغاير الواقع صفة للشخص فليس يفيد التمايز الفرد
فيجوز لنا ان نقول بلا معانيد ان الابن مغاير للآب لانه فرد للطبيعة الالهية مغايراً
كما هو اقنوم مغاير وايستزي مغاير

اذاً اجيب على الاول بان اسم المغاير لما كان بمنزلة اسم ما جزئي كان واقعاً على
الفرد فيمكنه لحقيقته التمايز في الجوهر الذي هو الايستزي او الاقنوم واما الاختلاف
فيقتضي التمايز في الجوهر الذي هو الذات. فاذاً ليس يجوز لنا ان نقول ان الابن
مختلف عن الآب وان كان مغايراً له

وعلى الثاني بان الفصل يقتضي التمايز في الصورة وليس في الله الا صورة واحدة
فقط كما يتضح من قوله في فيل ٢: ٦ « الذي اذ هو في صورة الله » فاذاً اسم الفصل ليس
يقال في الله حقيقة كما يتضح من النص المورد في الاعتراض الثاني. الا ان الدمشقي
قد استعمل اسم الفصل في الاقانيم الالهية في كتاب الدين المستقيم ٣ ب ٥ من حيث
يدل على الخاصة الاضافية بطريق الصورة ولذا قال ان الايستزيات لا تضاف
بحسب الجوهر بل بحسب الخواص المعينة غير ان الفصل مراد به التمايز على ما مر
في جرم الفصل

وعلى الثالث بان الاجنبي ما كان خارجياً ومبايناً واسم المغاير ليس يفيد ذلك

ولهذا نقول الابن مغاير للآب وإن لم نقل انه اجنبي عنه
وعلى الرابع بان الشيء غير محدود بصورة واما الشخص فمحدود بصورة وممتاز
فاذا يصح ان يعبر بالشيء عن الذات المشتركة وبالشخص عن فرد معين في
الطبيعة المشتركة ومن ثم فاذا سُئِلَ في الامور الانسانية ايضاً من هذا اجيب
ستراط الذي هو اسم الفرد واذا سُئِلَ ما هذا اجيب حيوان ناطق ومائت ولهذا
اذ كان التمايز في الله انما هو بحسب الاقانيم لا بحسب الذات نقول
الآب شخص مغاير للابن لا شيء مغاير له ونقول بالعكس انهما شيء واحد لا
شخص واحد

الفصل الثالث

هل يجوز زيادة اللفظ المحاصر وهو وحده على محد الذاتي في الله
يُخْطِئُ الى الثالث بان يقال : يظهر انه ليس يجوز زيادة اللفظ المحاصر وهو وحده
على الحد الذاتي في الله لان الذي وحده هو الذي ليس مع غيره كما قال الفيلسوف
في كتاب الفهرست ٢ ب ٣ والله مع الملائكة والانفس الصالحة. فاذا ليس يجوز
ان نقول الله وحده
٢ وايضاً كل ما يزداد على الحد الذاتي في الله فيجوز حمله على كل اقنوم على خياله
وعلى جميع الاقانيم معاً فانه لا يمكن ان يقال الله الحكيم جاز لنا ان نقول الآب
هو الله الحكيم والثالث هو الله الحكيم. وقد قال اغسطينوس في كتاب الثالث ٦
ب ٩ « يجب اعتبار ذلك الحكم الذي به يقال ان الآب ليس هو الله الحق وحده »
فاذا ليس يجوز ان يقال الله وحده
٣ وايضاً لو زيد لفظ وحده على الحد الذاتي فلا يخلو ان يكون ذلك اما بالنظر
الى المحمول الاقنومي او بالنظر الى المحمول الذاتي لاجاز ان يكون بالنظر الى المحمول
الاقنومي ككذب قولنا الله وحده اب اذ الانسان ايضاً اب ولا بالنظر الى المحمول

الذاتي أيضاً لأنه لو صدق قولنا الله وحده يخلق لصدق في ما يظهر قولنا الآب وحده يخلق لجواز ان يقال على الآب كل ما يقال على الله والحال ان هذه القضية كاذبة لان الابن أيضاً خالقٌ. فأذاً ليس يجوز زيادة وحده في الله على الحد الذاتي لكن يعارض ذلك قوله في ١ تيمو ١: ١٧ «الملك الدهور الذي لا يموت ولا يرى الله وحده»

والجواب ان يقال ان لفظ وحده يجوز اعتباره محصلاً او غير محصلٍ ويقال محصلٌ لما يثبت مدلوله مطلقاً لموضوع ما ككتبات الايض مدلوله للالسان في قولنا الانسان ايضاً فإذا أخذ لفظ وحده بهذا المعنى فليس يجوز اصلاً زيادته على حده ما في الله الزيم اثباته الانفراد للحد الذي يُزاد عليه فيلزم ان يكون الله منفرداً وهو متناقض لما مر في الفصل السابق. ويقال غير محصلٍ لما فاد نسبة المحمول الى الموضوع كلفظ كل ولا احد وكذا لفظ وحده لافراجه كل موضوع آخر عن الاشتراك في المحمول كما انه اذا قيل سقرط وحده كاتبٌ فلا يجوز ان يفهم ان سقرط منفرد بل انه ليس له مشاركة في الكتابة وان وجد معه كثيرون وعلى هذا المعنى فلا مانع من زيادة وحده على حد ذاتي في الله من حيث يخرج جميع اغير الله عن المشاركة في المحمول كما اذا قلنا الله وحده ازلني اذ ليس شيء غير الله ازلني

اذا اجيب على الاول بانه وان تكن الملائكة وانفس القديسين موجودة دائماً مع الله فمع ذلك لو لم يكن في الله اقانيم متكثرة لكن الله وحده اي منفرداً لان الانفراد لا يرتفع بمشاركة شيء ذي طبيعة اجنبية لانه يقال لواحد انه وحده في البستان وان كان ثمة اشجار وحيوانات كثيرة وكذا لو لم يكن في الله اقانيم متكثرة لقليل انه وحده اي منفرداً وان وجد معه الملائكة والانس. فإذا مشاركة الملائكة والنفوس لا تنفي عن الله الانفراد المطلق فلان لا تنفي عنه الانفراد النسبي والذي بالقياس الى محمول ما أولى بكثير

وعلى الثاني بان لفظ وحده في الحقيقة لا يؤخذ من جهة المحمول المأخوذ من حيث هو هو لانه ينظر الى الموضوع من حيث يخرج موضوعاً آخر عما يقتدر به واما لفظ فقط فلكونه لفظاً حاصراً يجوز اخذه من جهة الموضوع ومن جهة المحمول لجواز ان نقول سقراط فقط يركض اي لا انسان آخر وسقراط يركض فقط اي لا يفعل شيئاً آخر فاذا ليس يقال حقيقة الآب هو الله وحده او الثالث هو الله وحده اللهم الا على تأويل ما من جانب المحمول بان يقال الثالث هو الله الذي هو الله وحده وعلى هذا يمكن ايضاً صدق قولنا الآب هو الله الذي هو الله وحده اذا كان الموصول صفة للمحمول لا للموضوع واما قول اوغسطينوس ان الآب ليس هو الله وحده بل الثالث هو الله وحده فكلام تفسيرى كما لو قال ان قوله «ملك الدهور الذي لا يرى لله وحده» لا يجب تفسيره على اقنوم الآب بل على الثالث كله

وعلى الثالث بانه يجوز اقتران الحد الثاني بلفظ وحده على كلا الوجهين لان قولنا الله وحده هو الآب قضية محتمل معنيين لجواز ان يكون لفظ الآب دالاً على اقنوم الآب فتكون صادقة اذ ليس الانسان هو ذلك الاقنوم وان يكون دالاً على الاضافة فقط فتكون كاذبة لوجود اضافة الابوة في غير اقنوم الآب ايضاً ولودون تواطوه وكذا قولنا الله وحده خالق قضية صادقة وليس يتج مع ذلك ان الآب وحده خالق لان اللفظ الحاصر يقيد الحد المقترن به كما يقول السفاطة بحيث يمنع التنازل منه الى احد الافراد اذ ليس يتج من قولنا الانسان وحده حيوان ناطق مائت : اذا سقراط وحده حيوان ناطق مائت

الفصل الرابع

هل يجوز اقتران الحد الاقنومي باللفظ الحاصر

يُخطئ الى الرابع بان يقال : يظهر انه يجوز اقتران الحد الاقنومي باللفظ الحاصر وان كان المحمول عاماً فقد قال الرب في خطابه للآب في يوحنا ١٣: ٣٠ ان يعرفك انت

الاله الحق وحده» . فإذا الآب وحده هو الاله الحق
٢ وايضاً قيل في متى ٢٧: ١١ «ليس احد يعرف الابن الا الآب» ومعنى ذلك
ان الآب وحده يعرف الابن . ومعرفته الابن عامة . فإذا يلزم ما يلزم قبل
٣ وايضاً ان اللفظ الحاصر لا يُخرج ما كان داخلًا في مفهوم الحد المقترن به فهو
إذا لا يُخرج الجزء ولا الكلي لانه ليس يتجمن قولنا سقراط وحده ايضاً : إذا ليست
يده بيضاء او إذا الانسان ليس بابيض . وكل من الأقايس داخل في مفهوم الآخر
كدخول الآب في مفهوم الابن وبالعكس فإذا: اذا قيل الآب وحده هو الله فليس
يخرج بذلك الابن او الروح القدس وهكذا يظهر ان هذا القول صادق
٤ وايضاً ان الكنيسة تقول في بعض الحانها «يا يسوع المسيح انت المتعالي جداً
وحده»

لكن يعارض ذلك ان قولنا الآب وحده هو الله يفيد امرين احدهما ان الآب
هو الله والآخر ان ليس احدٌ غير الآب هو الله وهذا الثاني كاذب لان الابن هو غير
الآب وهو الله . فإذا قولنا الآب وحده هو الله قضية كاذبة وقس على ذلك ما يشبهه
والجواب ان يقال ان قولنا الآب وحده هو الله يحتمل معاني فان كان وحده مثبتاً
الاتفراد للآب على انه محصلٌ فالقول كاذب واما على انه غير محصلٍ فهو يحتمل
ايضاً معاني لانه اذا كان مانعاً من الشركة في صورة الموضوع فالقول صادق ويكون
معنى الآب وحده هو الله ان ذاك الذي لا يشاركه احد في الابوة هو الله وبهذا المعنى
أوضح ذلك أوغسطينوس بقوله في كتاب التالوث ب ٦ «انما نقول الآب وحده
ليس لانه يتفك عن الابن والروح القدس بل انما نريد بقولنا ذلك انهما لا يشاركان في
الابوة» الا ان هذا المعنى لا يستفاد من هذا التعبير بحسب الاصطلاح الاعلى تأويل
كأن يكون التقدير الذي يقال له وحده الآب هو الله واما بحسب معناه الخاص
فينع من الشركة في المحمول وعليه فإذا قصد به اخراج شخص آخر للقضية كاذبة

وأما إذا قصد به اخراج شيء آخر فقط فهي صادقة لأن الابن شخصٌ مغايرٌ للآب لا شيءٌ مغايرٌ له ومثله الروح القدس لأنه إذا كان لفظ وحده ينظر خاصة إلى الموضوع على ما مرَّ في الفصل السابق فهو إلى اخراج شخصٍ آخر أخرج منه إلى اخراج شيءٍ آخر. فإذا ليس ينبغي التوسع في معنى هذا القول بل حشما ورد في كتاب من الكتب المثبتة فينبغي تفسيره بما ينطبق على الأصول الدينية

إذا أُجيب على الأول بأنه ليس المراد في قوله «أنت الآله الحق وحده» اقنوم الآب بل الثالث كله كما فسر ذلك أوغسطينوس في كتاب الثالث ٦ ب ٩ أو إذا أريد به اقنوم الآب لا يخرج الاقنومان الآخرين بسبب وحدانية الذات على أن يكون وحده مجرداً لشيءٍ آخر فقط كما مرَّ في جرم الفصل

وكذا يجب على الثاني لأنه متى قيل على الآب شيءٌ ذاتي لا يخرج الابن أو الروح القدس بسبب وحدانية الذات. فإذا يجب أن يعلم أن قوله في الآية المذكورة ليس أحد (وفي اللاتينية nemo) ليس المراد به ليس إنسانٌ كما يوم لفظ nemo ولا لامتنع استثناء اقنوم الآب بل المراد به كل فرد من افراد الطبيعة الناطقة بحسب الاصطلاح

وعلى الثالث بان اللفظ الحاصر لا يخرج ما هو داخل في مفهوم الحد المقترن به إذا لم يكن بينهما تغايرٌ من حيث الشخصية كالجزء والكلي. والابن مغايرٌ للآب بالشخص. فإذا لا مماثلة

وعلى الرابع باننا لا نقول على الاطلاق ان الابن وحده متعالٍ جداً بل انه هو وحده متعالٍ جداً مع الروح القدس في مجد الله الآب



المبحث الثاني والثلاثون

في معرفة الاقانيم الالهية - وفيه اربعة فصول

ثم ينبغي النظر في معرفة الاقانيم الالهية والبحث في ذلك يسور على اربع مسائل - ١ هل يمكن معرفة الاقانيم الالهية بالعقل الطبيعي - ٢ هل يجب جعل سماتٍ للاقانيم الالهية - ٣ في عدد السمات - ٤ هل يجوز ان يلتصق في السمات مذاهب متباينة

الفصل الأول

هل يمكن معرفة ثالث الاقانيم الالهية بالعقل الطبيعي

يُختصُّ الى الاول بان يقال : يظهر انه يمكن معرفة ثالث الاقانيم الالهية بالعقل الطبيعي فان الفلاسفة لم يتوصلوا الى معرفة الله الا بالعقل الطبيعي ولم اقول كثيرة في ثالث الاقانيم فقال ارسطو في كتاب السماء والعالم ١ م ٢ « بهذا العدد (يعني الثلاثي) نعظم الاله الواحد المتعالي عن صفات المخلوقات » وقال اوغسطينوس ايضا في كتاب الاعترافات ٧ ب ٩ « قرأت هناك (يعني في كتب افلاطون) انه في البدء كان الكلمة والكلمة كان عند الله وكان الكلمة الله لانهذا الالفاظ بل بما يشبهه بعينه من الصحيح الكثيرة » ونحو ذلك مما يلي هناك وفي هذا الكلام يدل على تمايز الاقانيم الالهية وقال الشارح ايضا في ر ١ و ٨ ان سمحاً فرعون اخطأوا في العلامة الثالثة اي في معرفة الاقنوم الثالث وهو الروح القدس وهكذا قد عرفوا في الاقل اقنومين وقال ايضا تامسطينوس في كتاب يميندر مح ٤ « موناس ولد مونادس وعكس حرارته الى نفسه » مما يظهر ان الاشارة به الى توليد الابن وانبثاق الروح القدس . فاذا يمكن معرفة الاقانيم الالهية بالعقل الطبيعي

٢ وايضاً قال ريكردوس الوكتورى في كتاب الثالث اب ٤ اعتقد بلارب انه يوجد لايضاح كل حقيقة ادلة لاختية فقط بل قطعية ايضاً ومن ثم فمنهم من اقام

الدليل على ثالث الاقائير ايضاً من عدم تنامي الخبرة الالهية التي تشرك في ذاتها دون نهاية في اصدار الاقائير الالهية ومنهم من استدلل عليه بامتناع ان يكون امتلاكه خيراً ما لذيداً دون مشاركته واما اوغسطينوس فقد اوضح ثالث الاقائير في كتاب الثالث ١٠ ب ١ و ١٢ من صدور الكلمة والمحبة في عقلنا ونحن قد سلكتنا هذه الطريقة في مب ٢٧ ف ١ و ٢ فاذاً يمكن معرفة ثالث الاقائير بالعقل الطبيعي ٣ وايضاً يظهر ان لا فائدة في تلقين الانسان بالوحي ما يمتنع معرفته بالعقل الانساني وليس ينبغي القول بان الوحي الالهي بمعرفة الثالث لا فائدة فيه . فاذاً يمكن معرفة ثالث الاقائير بالعقل الانساني

لكن يعارض ذلك قول ايلاريوس في كتاب الثالث ١ « لا يظنُّ انسان انه يستطيع ان يدرك بفهمه سرّ التوليد » وقول امبروسيوس في كتاب الايمان الى غراسيانوس ٢ ب ٥ « يمتنع ادراك التوليد فالعقل قاصر والقلم صامت » وثالث الاقائير الالهية انما يتميز باصل التوليد والانبثاق كما ينفع مما مرّ في مب ٣٠ ف ٢ فاذاً لما كان متمتعاً على الانسان ان يعلم ويدرك بفهمه ما يمتنع اقامة دليل قاطع عليه يلزم ان ثالث الاقائير يمتنع معرفته بالعقل

والجواب ان يقال يمتنع الوصول بالعقل الطبيعي الى معرفة ثالث الاقائير الالهية فقد حققنا في مب ١٢ ف ٤ و ١٢ ان الانسان لا يستطيع ان يتأدى بالعقل الطبيعي الى معرفة الله الاب بالخلوقات . والخلوقات ترشد الى معرفة الله ارشاد المعلولات الى لعلّه فاذاً انما يُعرف بالعقل الطبيعي في حق الله ما يلائمه تعالى ضرورة بحسب كونه مبدأ جميع الموجودات وعلى هذا الاساس بنينا كلامنا على الله في مب ١٢ ف ١٢ وقوة الله الابداعية عامة للثالث كله فهي اذاً ترجع الى وحدانية الذات لا الى تمايز الاقائير فاذاً انما يمكن ان يُعرف بالعقل الطبيعي في حق الله ما يرجع الى وحدانية الذات لا ما يرجع الى تمايز الاقائير ومن تمحل اثبات ثالث الاقائير بالعقل الطبيعي

فانه يجنف بالايان من وجهين اما اولافن جهة شرفه الذي هو بحيث يتصلق
 بالامور الغير المنظورة التي تفوق العقل الانساني ومن ثم قال الرسول في عبر ١:١١
 «اما الايمان فيتعلق بشير المنظورات» وقال ايضا في ١ كور ٢: ٦ «تنطق بالحكمة
 بين الكاملين لاجبحة هذا الدهر وروسه هذا الدهر بل تنطق بحكمة الله في السر
 بالحكمة المكتومة» واما ثانياً فمن جهة القائدة في جذب الاغيار الى الايمان فانه اذا
 اقام على اثبات الايمان ادلة غير قاطعة عرض نفسه لهزه الكفرة لظنهم ان اعتقادنا
 مبني على هذه الادلة. فاذا ما كان من الايمان فلا ينبغي التصدي لاثباته الا
 بالنصوص لمن يقبلها واما عند غيرهم فيكفي الدفاع عن عدم استحالة ما يعلمه الايمان
 ومن ثم قال ديونيسيوس في كتاب الاسماء الالهية ٢ «اذا انكر منكراً النصوص المقدسة
 بالكليّة فهو بعيد عن فلسفتنا واذا كان مصداقاً بحقيقتها فانتنا نحن ايضا نستند عليها»
 اذا اجيب على الاول بان الفلاسفة لم يعرفوا سر ثلوث الاقانيم الالهية بخواصها
 التي هي الذبوة والبنوة والانبثاق كقول الرسول في ١ كور ٢: ٦ «تنطق بحكمة الله
 التي لم يعرفها احد من رؤساء هذا الدهر» اي الفلاسفة على ما في الشارح لانهم
 قد عرفوا مع ذلك بعضاً من الصفات الذاتية المخصصة بالاقانيم كقنطرة الآب وحكمة
 الابن وخيرية الروح القدس كما سيأتي بيانه قريباً. فاذا قول ارسطوبهذ العدد الخ
 لا يجب فهمه بمعنى انه كان ثبت العدد الثلاثي في الله بل فراده ان يقول ان القدماء
 كانوا يستعملون العدد الثلاثي في الضحايا والصلوات لكمال ما فيه واما ما ورد
 ايضا في كتب الافلاطونيين من انه في البدء كان الكلمة فليس المراد بالكلمة فيه
 الاقنوم المولود في الله بل الحقيقة التصورية التي بها ابدع الله جميع الاشياء وهي
 تخصّص بالابن. على انهم وان عرفوا الصفات المخصصة بالاقانيم الثلاثة فيقال مع
 ذلك انهم اخطأوا في العلامة الثالثة اي معرفة الاقنوم الثالث لانهم شذوا عن الخبرة
 التي تخصّص بالروح القدس لانهم «لم يعرفوا الله لم يجدوه كالم» كما في روا اولان

الافلاطونيين كانوا يقولون بوجود واحد اول يدعونه ايضاً ابا مجموع الاكوان
باسره ولذلك كانوا يقولون بجوهر آخر دونه يسمونه الدهن او العقل الابوي
ويقولون ان فيه حقائق جميع الاشياء على ما رواه مكرويوس في كتاب حل
شيبون * ولم يكونوا يقولون بجوهر ثالث منفصل ليكون يازاه الروح القدس في ما
يظهر واما نحن فلا نقول بتفسير الآب والآين جوهر ابل انما كان هذا ضلال
اوريجانوس واريوس اللذين شايعا في ذلك الافلاطونيين . واما قول ثامسطيوس
«موتاس ولد موتاس وعكس الحرارة الى نفسه» فلا يجب حملها على توليد الآين او
انبثاق الروح القدس بل على ابداع العالم لان الما واحداً خلق عالماً واحداً جاً بنفسه
وعلى الثاني بان الدليل يوثق به لشيء على ضربين احدهما لاثبات اصل الكفاية
كما يوثق في العلم الطبيعي بدليل كافي لاثبات ان حركة السماء سرعة متساوية
دائماً والثاني ليس لاثبات اصل الكفاية بل لايضاح موافقة المعلومات اللاحقة للاصل
المفروض كما يستدل في علم الفلك على الخطوط الخارجة عن المركز والدوائر الصغيرة بانه
على هذا الفرض يمكن حصول الظواهر المحسوسة في الحرات السماوية الا ان هذا
الدليل غير مثبت بالكفاية لجواز حصولها في افتراض آخر فاذا باعتبار الضرب الاول
يمكن اقامة الدليل على اثبات وحدانية الله ونحوها وباعتبار الضرب الثاني يقام الدليل
على ايضاح الثالث اي انه على فرض الثالث تكون هذه الادلة ملائمة لكن لا
بحيث ان ثالث الاقانب يثبت بها بالكفاية وهذا يتضح في كل منها فان خيرية الله
الغير المتناهية توضح في ابداع الخلقه ايضاً اذ الابداع من المدم من شأن القدرة
الغير المتناهية لانه اذا كانت الخيرية الغير المتناهية تُشرك في ذاتها فليس يجب ان
شيئاً يصدر عن الله غير متناه بل ان يقبل الخيرية الالهية بحسب حاله . وكذا ايضاً
ما قيل من ان امتلاك خير ما يتمتع ان يكون لذيذاً دون مشارك فيه انما محله متى لم
يكن في شخص واحد خيرية كاملة فيحتاج في تمام خيرية اللذة الى خير شخص آخر

يشاركه وأما مشابهة عقلنا فلا تُثبت بالكفاية شيئاً في حق الله اذ ليس العقل في الله وفيما متواطئاً ومن ثم قال اوجسطينوس في كلامه على يو مقا ٢٧ ان الايمان يتوصل به الى المعرفة ولا يعكس

وعلى الثالث بان معرفة الاقانيم الالهية لازمة لنا لامرين اولاً للحكم الصائب في خلق الاشياء لانه بقولنا ان الله صنع جميع الاشياء بكلمته يخرج ضلال القائلين بان الله ابدع الاشياء بضرورة طبعه وباثباتنا في الله صدور المحبة يتبين ان الله لم يبدع الكائنات لافتقاره اليها اولعلة أخرى خارجة بل لاجل محبة خيرته ومن ثم فان موسى عَقِبَ قوله في تلك ١: ١ « في البدء خلق الله السماوات والارض » بقوله « قال الله ليكن نور » بياناً للكلمة الالهية ثم قال « رأى الله النور انه حسن » بياناً للمحبة الالهية وقس على ذلك سائر الافعال — وثانياً وهو الامر الاخص للحكم الصائب في خلاص الجنس الانساني الذي يتم بالابن المتجسد وبموهبة الروح القدس

الفصل الثاني

هل يجب اثبات سمات في الله

يُخطئ الى الثاني بان يقال : يظهر ان ليس يجب اثبات سمات في الله فقد قال ديونيسيوس في الاسماء الالهية ب ١ « ليس ينبغي التجزؤ على قول شيء في حق الله سوى ما أعلن لنا في الكتاب » وليس في الكتاب المقدس ذكر للسمات . فإذا ليس يجب اثبات سمات في الله !

٢ وايضاً كل ما يُثبت في الله فاما يرجع الى وحدانية الذات او الى ثالث الاقانيم والسمات لا ترجع الى وحدانية الذات ولا الى ثالث الاقانيم اذ ليس يُحمل عليها ما يخص بالذات اذ لا نقول الابوة حكيمة او خالقة ولا ما يخص بالاقنوم اذ لا نقول الابوة تولد والبنوة تتولد . فإذا ليس يجب اثبات سمات في الله

٣ وايضاً ليس يجب ان يُثبت في البسائط اشياء مجردة هي مبادئ المعرفة لانها

تُعرف بانفسها - والاقانيم الالهية في غاية البساطة . فإذا ليس يجب اثبات سمات في
الاقانيم الالهية

لكن يعارض ذلك قول يوحنا الدمشقي في كتاب الدين المستقيم ٣ ب ٥ « نعرف
الفرق بين الابستريات (اي الاقانيم) في الخواص الثلث اي الابوية والبنوية
والانبثاقية » . فإذا يجب اثبات خواص وسمات في الاقانيم الالهية

والجواب ان يقال ان بريبوريتيوس للملاحظة بساطة الاقانيم قال بانه ليس
يجب اثبات خواص وسمات في الاقانيم الالهية واذا وردت في موضع أو لمّا على اخذ
المواظمة مكان المشتق فانه كما نقول في اصطلاح الخطاب اسأل حملك اي اسالك
انت الحليم كذلك متى قيل في الله الابوية فالمراد بها الله الآب . لكن قد حققنا في
مب ٣ ف ٣ ان استعمالنا الاسماء المشتقة والمواظمة في الله لا يقدح في البساطة الالهية
لانا انما نسئ بحسبنا تتعلّق على ان عقلنا ليس له ان يتوصل الى البساطة الالهية
بحسب اعتبارها في نفسها ولذلك فهو يتصور الامور الالهية ويسمّيها بحسب حاله
اي بحسب وجودها في المحسوسات التي منها يقتض المعرفه والتي نستعمل فيها الاسماء
المقولة بالمواظمة للدلالة على الصور البسيطة والاسماء المقولة بالاشتقاق للدلالة على
الاشياء القائمة بانفسها ومن ثمّ فاننا نعبر عن الامور الالهية بالاسماء المواظمة باعتبار
البساطة وبالاسماء المشتقة باعتبار القيام بالنفس والتشبه كما مرّ في مب ٢ ف ٣ .
ويجب ان يقال بالمواظمة والاشتقاق لالاسماء الدائية فقط كقولنا الالهية والله
والحكيم والحكيم بل الاسماء الاقنومية ايضاً بحيث نقول الابوية والآب والذي يضطرنا
الى ذلك امران على الخصوص الاول شدة متارعة المبتدعة لانتا حين نتعرف ان
الآب والابن والروح القدس الله واحد واقانيم ثلاثة فكما انه متى سُئل بمّم
الواحد ومّم ثلاثة يجاب بانهم واحد في الذات والالهية كذلك وجب ان يكون
بعض اسماء مواظمة يمكن ان يجاب بها بما يدل على تمايز الاقانيم وهذه هي الخواص

أو السمات الدالة بالمواطأة كالابوة والبنوة ولذا كانت القات في الله تقع في جواب
 ما والاقتوم في جواب من والخاصة في جواب بيم والثاني انه يوجد اقتوم
 واحد في الله مضافاً الى اقتومين اي اقتوم الآب مضافاً الى اقتوم الابن والى اقتوم
 الروح القدس لكن لا باضافة واحدة والا لزم ان الابن والروح القدس ايضاً يضافان
 الى الآب باضافة واحدة بعينها فيلزم من كون اضافة واحدة تكثير الثالث في الله
 ان الابن والروح القدس ليسا اقتومين وليس يمكن القول مع ذلك بما كان يقول
 بربوريتيوس من انه كما ان الله يقاس الى المخلوقات على نحو واحد وهي مع ذلك
 تقاس اليه على انحاء مختلفة كذلك الآب يضاف الى الابن والروح القدس باضافة واحدة
 وبها مع ذلك يضافان اليه باضافتين لانه لا كانت حقيقة المضاف النوعية قائمة بكونه
 بالقياس الى آخر فلا بد من القول بان الاضافتين ليستا متمايزتين بالنوع اذا كان
 يحاذيهما في الطرف المقابل اضافة واحدة لانه لا بد من اختلاف نوع الاضافة في
 المولى والآب بحسب اختلاف البنوة والعبدية والمخلوقات بسرهما تضاف الى الله تحت
 نوع واحد من الاضافة اي من حيث هي مخلوقات واما الابن والروح القدس فلا
 يضافان الى الآب باضافتي حقيقة واحدة . فاذاً لا مماثلة . وايضاً فليس يقتضي في الله
 اضافة حقيقة الى الخلقة كما مر في مب ٢٨ ف ١ واما تكثير الاضافات الاعتبارية
 فيه فليس بمتنع لانه يجب ان يكون في الآب اضافة حقيقية يضاف بها الى الابن
 والروح القدس . فاذاً بحسب الاضافتين اللتين بهما يضاف الابن والروح القدس
 اليه يجب ان يُعقَّل فيه اضافتان يضاف بهما الى الابن والروح القدس . فاذاً لا يمكن
 للآب الا اقتوم واحد كان لا بد من التعبير عن كلي من الاضافات بوجه المواطأة
 وبهذا الاعتبار يقال لها خواص وسمات
 اذا اجيب على الاول بانه وإن لم يرد في الكتاب المقدس ذكر للسمات فان فيه
 مع ذلك ذكر الاقانيه التي تُعقَّل فيها السمات تُعقَّل المواطئي في المشتق

وعلى الثاني بان السمات ليس يُعبّر عنها في الله كالشيء وجودية بل كاعتبارات
بها تُعرّف الاقانيم وان تكن السمات او الاضافات موجودة حقيقة في الله على ما مر
في مب ٢٨ ف١ ولذا فما كان فيه نسبة ما الى فعل ما ذاتي او اقنومي يمتنع قوله على
السمات لان ذلك يتنافي طريقة دلالتها. فاذا ليس يجوز ان نقول ان الابوة تولد او
تخلق ولا انها حكيمة او متعلقة واما الذاتيات التي ليس لها نسبة الى فعل ما بل تنزه
الله عن احوال الخليفة فيمكن حملها على السمات لجواز ان نقول ان الابوة سرمدية
او غير متقدرة او نحو ذلك وكذا يجوز حمل الموصوفات الاقنومية والذاتية على
السمات بسبب الاتحاد الحقيقي بالمفهوم لجواز ان نقول الابوة هي الله والالوهية
هي الآب

وعلى الثالث بان الاقانيم وان تكن بسيطة يمكن التعبير عن حقائقها الخاصة باسماء
مقولة بالمواطاة دون قدح في بساطتها كما مر في جرم الفصل

الفصل الثالث

هل السمات خمس

يُختص الى الثالث بان يقال: يظهر ان السمات ليست خمساً لان السمات الخاصة
للاقانيم هي الاضافات المتمايزة بها. والانافات ليست في الله الاربعاً على ما مر في
مب ٢٨ ف٤. فاذا كذلك السمات ايضاً اربع فقط

٢ وايضاً ان الله باعتبار وحدانية الذات فيه يقال له واحد وباعتبار الاقانيم
الثلاثة يقال له ثلاثي فلو كان فيه خمس سمات لقليل له خماسي وانه محال
٣ وايضاً لو كان في الاقانيم الثلاثة الموجودة في الله خمس سمات لوجب ان يكون
في احد الاقانيم ستمان او اكثر كما يحتمل في اقنوم الآب اللا ولادة والابوة والنفع
المشترك وعليه فلا تخلو هذه السمات الثلاث ان تكون متمايزة حقيقة او لا فان
كانت متمايزة حقيقة يلزم كون اقنوم الآب مركباً من امور كثيرة وان كانت مختلفة

اعتباراً فقط يلزم جواز حمل احداها على الاخرى بحيث نقول كما ان خبرية الله هي حكمته لعدم التباير الحقيقي كذلك النسخ المشترك هو الابوة وهذا لا يسلم به . فاذا ليست السمات خمساً

٤ لكن يعارض ذلك انه يظهر كونها اكثر من خمس فكما ان الآب ليس صادراً عن شيء وبهذا الاعتبار تؤخذ السمة التي يقال لها اللا ولادة كذلك ليس يصدر عن الروح القدس اقنوم آخر وعليه يجب اخذ سمات ست

٥ وايضاً كما يشترك الآب والابن في اصدار الروح القدس كذلك يشترك الابن والروح القدس في صدورهما عن الآب . فاذا كما يجعل سمة واحدة علمة للآب والابن كذلك يجب ان يجعل سمة واحدة علمة للابن والروح القدس

والجواب ان يقال ان المراد بالسمة هو الحقيقة الخاصة لمعرفة الاقنوم الالهي والاقانيم الالهية تتكرر بحسب الاصل والاصل يرجع اليه ما يصدر عنه آخر وما يصدر عن آخر ويهذين الوجهين يمكن معرفة الاقنوم . فاذا ليس يمكن معرفة اقنوم الآب بكونه صادراً عن آخر بل بكونه غير صادر عن شيء وهكذا تكون سسته من هذه

الجهة هي اللا ولادة واما من حيث ان واحداً ما صادر عنه فيعرف على نحوين فمن حيث ان الابن صادر عنه يعرف بسمة الابوة ومن حيث ان الروح القدس صادر عنه يعرف بسمة النسخ المشترك واما الابن فيعرف بكونه صادراً عن آخر بالولادة

وهكذا يعرف بالبنوة ويكون غيره صادراً عنه وهو الروح القدس وبهذا يعرف كما يعرف الآب اي بالنسخ المشترك واما الروح القدس فيعرف بكونه صادراً عن اقنوم آخر واقتنوين آخرين وهكذا يعرف بالانثاق لا يكون غيره صادراً عنه اذ ليس

يصدر عنه اقنوم الهي . فاذا السمات في الله خمس اي اللا ولادة والابوة والبنوة والنسخ المشترك والانثاق واما اضافات هذه السمات فاربع فقط لان اللا ولادة ليست اضافة الا بطريق الرجوع على ما سياتي قريباً في مب ٣٣ ف ٤ والخواص

ايضاً اربع فقط لان النسخ المشترك ليس بمخاصة لمصومه لاقنومين والسلمات
الاقنومية اي المتقومة الاقنوم ثلاث الابوة والبنوة والانبثاق لان النسخ المشترك
والاولادة يقال لها سمنا اقنومين لاسمنا اقنوميتان كما سياتي لذلك مزيد بيان
في مب ٤٠ ف ١

اذا اجيب على الاول بانه يجب ان يثبت سوى الاضافات الاربع سمة أخرى
كما مر في جرم الفصل

وعلى الثاني بان الذات في الله يعبر عنها كشيء وجودي وكذا الاقنوم يعبر عنها
كشياء وجودية واما السلمات فيعبر عنها كاعتبارات معرفة للاقنوم ولهذا فانه وان
قليل له واحد لمكان وحدانية الذات وثلاثي لمكان ثالث الاقنوم لا يقال خماسي
لمكان السلمات الخمس

وعلى الثالث بانه لما كان التقابل الاضافي وحده هو الذي يفعل التكثر الحقيقي
في الله ولم يكن بين الخواص المتكثرة في اقنوم واحد تقابل اضافي لم يكن بينها تمايز
حقيقي ومع ذلك لا تتحمل احداها على الأخرى لانها شارة عن اعتبارات مختلفة
للاقنوم كما اننا لا نقول ايضاً ان صفة القدرة هي صفة العلم وان جاز ان يقال ان
العلم هو القدرة

وعلى الرابع بانه لما كان الاقنوم يفيد الشرف على ما مر في مب ٢٩ ف ٣ متنع اخذ
سمة للروح القدس من طريق عدم صدور اقنوم ماعنه لان ذلك ليس من شأن
شرفه كما من شأن سلطة الآب ان لا يكون صادراً عن شيء

وعلى الخامس بان الابن والروح القدس لا يتفقان في طريقة واحدة خاصة للصدور
عن الآب كما يتفق الآب والابن في طريقة واحدة خاصة لاصدار الروح القدس
وما كان مبداً للمعرفة فيجب ان يكون شيئاً خاصاً ولذلك فلا ماثلة

الفصل الرابع

هل يجوز أن يذهب في السمات مذاهب متضادة

يُخطئ إلى الرابع بأن يقال: يظهر أنه ليس يجوز أن يذهب في السمات مذاهب متضادة فقد قال أوغسطينوس في كتاب الثالث ١ ب ٣ «ليس موضع أكثر مفضلة للفهم من مادة الثالث» التي ترجع إليها السمات دون ريب. والمذاهب المتضادة يمتنع براءتها من الخطأ. فإذا ليس يجوز أن يذهب في السمات مذاهب متضادة ٢ وأيضاً أن الأقسام تُعرف بالسمات على ما مر في الفصل السابق وليس يجوز أن يذهب في الأقسام مذاهب متضادة فكذلك السمات أيضاً لكن يعارض ذلك أن العقائد الإيمانية لا تتعلق لها بالسمات. فإذا يجوز أن يذهب فيها مذاهب مختلفة

والجواب أن يقال أن شيئاً يرجع إلى الإيمان على نوعين قصداً كالأشياء التي أديت إليها بالوحي بالاصالة كككون الله ثلاثياً وواحداً وكون ابن الله قد تجسد ونظائر ذلك ومجرد القول بالباطل في هذه يوقع في البدعة وخصوصاً إذا كان مصحوباً بعناد وتبماً وهو ما إذا أنكر لزوم عنه ما يضاد الإيمان كما لو قال قاتل أن صاموئيل لم يكن ابن هلقان لأنه يلزم عن ذلك أن الكتاب الإلهي كاذب وهذا يمكن القول فيه بالباطل دون خطر البدعة قبل أن يلاحظ أو يتقرر أن ذلك يلزم عنه ما يضاد الإيمان ولا سيما إذا كان خالياً عن العناد وإما بعد أن يتبين وخصوصاً إذا تقرر من الكنيسة أنه يلزم عن ذلك ما يضاد الإيمان فلا يكون الخطأ في ذلك براء من البدعة ولاجل ذلك فأمور كثيرة تعتبر الآن بدعية مع كونها لم تكن تعتبر كذلك من قبل وذلك لأن ما يلزم عنها أضخم الآن أظهر. فإذا على هذا يجب أن يقال أن بعضاً ذهبوا في السمات مذاهب متضادة دون خطر البدعة لعدم قصدهم تأييد ما يضاد الإيمان وإما من يذهب في السمات مذاهب باطلاً مع ملاحظة أنه يلزم عن ذلك ما يضاد

الايان فيسقط في البدعة
وبذلك ينفع الجواب على الاعتراضين

المبحث الثالث والثلاثون

في اقنوم الآب — وفيه اربعة فصول

من بعد ذلك ينبغي النظر في الاقنوم على وجه الخصوص ولولا في اقنوم الآب والمبحث فيه
يدور على اربع مسائل — ١ هل يلائم الآب ان يكون مبدأ — ٢ في ان اسم الآب هل يدل
بالخصوص على اقنوم الآب — ٣ هل قول الآب في الله بحسب اخذه باعتبار الاقنوم متقدم على
قولو بحسب اخذه باعتبار الذات — ٤ هل عدم الولادة خاص بالآب

الفصل الأول

هل يلائم الآب ان يكون مبدأ

يُنْحَتَى الى الاول بان يقال: يظهر ان الآب ليس يجوز ان يقال له مبدأ الابن
او الروح القدس لان المبدأ والعلّة واحد بيته كما قال الفيلسوف في الالهيات
٣٤٠. ولست نقول ان الآب هو علّة الابن. فاذا ليس يجب ان يقال انه مبدؤه
٢ وايضاً ان المبدأ يقال بالنظر الى المبتدئ فلو كان الآب مبدأ الابن لكان الابن
مبتدئاً فيكون مخلوقاً وهو ضلال فيما يظهر

٣ وايضاً ان اسم المبدأ مأخوذ من معنى التقدم. وليس في الله متقدم ومتأخر كما
قال اثناسيوس في قانونه. فاذا ليس يجب ان نستعمل في الله اسم المبدأ
لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في كتاب الثلاث ٤ ب. ٢٠ « الآب هو
مبدأ الالهية كلها »

والجواب ان يقال ليس المراد باسم المبدأ الا ما يصدر عنه شيء فان كل ما يصدر

عنه شيء ينحى من الانحاء تقول انه مبدأ والعكس ولا كان الآب هو ما يصدر عنه آخر يلزم كونه مبدأ

إذا اجيب على الاول بان اليونان يستعملون اسم العلة والمبدأ في الله دون فرق وأما علماء اللاتين فلا يستعملون اسم العلة بل اسم المبدأ فقط والوجه في ذلك ان المبدأ أعم من العلة كما ان العلة أعم من المنصر لان الطرف الاول او الجزء الاول للشيء يقال له مبدأ لآله. وكلما كان اسم أعم يعتبر أشد مناسبة في الله كما مر في مب ١٣ ف ١ لان الاسماء كلما كانت اخص كانت أكثر تعييناً للحال الملازمة للتحليقة. فإذا اسم العلة يفيد اختلافاً في الجوهر وتوقف شيء على آخر في ما يظهر عما لا يفيد اسم المبدأ لانه في جميع اجناس العلة يوجد بين العلة ومعلومها بون في كمال ما اوقدرة ما وأما اسم المبدأ فنستعمله ايضاً في ما ليس فيه فرق في شيء من ذلك بل في نوع ما من الرتبة فقط كما اذا قلنا ان النقطة هي مبدأ الخط وان الجزء الاول للخط هو مبدأ الخط

وعلى الثاني بانه قد ورد في اقوال اليونان على الابن والروح القدس انهما مبتدآن الا ان هذا ليس في عرف علمائنا لاننا وان اثبتنا للآب شيئاً من السلطة باعتبار كونه مبدأ الاتنا لا ثبت للابن او الروح القدس شيئاً راجعاً بوجه من الوجوه الى الخضوع او الانحطاط سداً لكل مجال الى الضلال وبهذا الاعتبار قال ايلاريوس في كتاب الثالث ٩ ان « الآب اعظم بسلطة الواهب ولكن الابن الموهوب وجوده الآب بعينه ليس بادنى »

وعلى الثالث بان اسم المبدأ وان كان باعتبار اصله الموضوع منه مأخوذاً من معنى التقدم في ما يظهر لكنه ليس يدل على التقدم بل على الاصل اذ ليس ما يدل عليه الاسم وما يوضع منه واحداً بعينه كما مر في مب ١٣ ف ٨

الفصل الثاني

هل الآب اسم خاص لا تقوم اليه

ينحصر الى الثاني بان يقال : يظهر ان الآب ليس اسماً خاصاً لا تقوم اليه لانه يدل على اضافة . والا تقوم جوهر مفرد . فاذا اسم الآب ليس اسماً خاصاً للدلالة على اقنوم

٢ وايضاً ان المولد اسم من الآب لان كل اب مولود ولا يعكس . والاسم الاعم يقال في الله على وجه اخص كما مر في مب ١٣ ف ١١ . فاذا اسم المولود والوالد اخص باقنوم اليه . من اسم الآب

٣ وايضاً ليس شيء مما يقال مجازاً يجوز ان يكون اسماً خاصاً لشيء . والكلمة يقال لها عندنا مولود او ابن مجازاً . فاذا ما هي كلمته يقال له اب مجازاً . فاذا مبداً الكلمة الالهية ليس يجوز ان يقال له على وجه الخصوص آب

٤ وايضاً كل ما يقال في الله فقولته فيه متقدم على قوله في المخلوقات . ويظهر ان قول التوليد في المخلوقات متقدم على قوله في الله لانه يظهر ان التوليد احدث حيث يصدر شيء عن آخر ممتاز عنه لا بحسب الاضافة فقط بل بحسب الماهية ايضاً . فاذا اسم الآب المأخوذ من التوليد ليس يظهر انه خاص باقنوم اليه

لكن يعارض ذلك قوله في مز ٨٨ : ٢٨ « يدعوني انك ابي »

والجواب ان يقال ان الاسم الخاص لا تقوم ما اية اقنوم كان يدل على ما يمتاز به ذلك الاقنوم عن جميع اغياره لانه كما ان من حقيقة الانسان النفس والجسد كذلك من مفهوم هذا الانسان هذه النفس وهذا الجسد كما في الالهيات ك ٧ م ٣٤ وه ٣ وهما يمتاز هذا الانسان عن جميع اغياره . وما يمتاز به اقنوم الآب عن كل ما سواه هو الابوة . فاذا الاسم الخاص لا تقوم الآب هو اسم الآب الدال على الابوة . اذا اجيب على الاول بان الاضافة عندنا ليست اقنوماً قائماً بنفسه ولذلك ليس

يدل اسم الاب عندنا على الاقنوم بل على اضافة الاقنوم وليس الامر كذلك في الله كما زعم بعض لان الاضافة المدلول عليها باسم الآب اقنوم قائم بنفسه ومن ثم فقد مرّ في مب ٢٩ ف ٤ ان اسم الاقنوم يدل في الله على الاضافة على انها قائمة بنفسها في الطبيعة الالهية

وعلى الثاني بان تسمية الشيء يجب ان تكون بالخصوص من الكمال والنهاية كما في الفيلسوف في كتاب النفس م ٢٩ والتوليد يدل على الوجود في حال الفعل واما الابوة فتدل على تلم التوليد ولذا فالآب احرى بكونه اسم اقنوم الهى من المولود والوالد

وعلى الثالث بان الكلمة ليست شيئاً قائماً بنفسه في الطبيعة الانسانية فلا يجوز ان يقال لها حقيقة مولود او ابن واما الكلمة الالهية فهي قائم بنفسه في الطبيعة الالهية ومن ثم يقال لها ابن وليدتها اب حقيقة لا مجازاً

وعلى الرابع بان اسم التوليد والابوة وكذا سائر الاسماء التي يقال حقيقة في الاقنوم الالهية يقال اولاً على الله ثم على المخلوقات باعتبار المدلول لا باعتبار طريقة الدلالة ومن ثم قال الرسول في افسس ٣: ١٤ «اجثو على ركبتى لاني ربنا يسوع المسيح الذي منه نسمى كل ابوة في السماوات وعلى الارض» ويانه انه من الواضح ان التوليد يقبل النوع من الطرف الذي هو صورة المتولد وكلما كان هذا اقرب الى صورة المولد كن التوليد احق واكمل كما ان التوليد المتواطى اكل من التوليد الغير المتواطى لان من شأن المولد ان يولد ما يشبهه في الصورة. فاذا كون صورة المولد والمتولد هي في التوليد الالهى واحدة بالعدد واما في المخلوقات فليست واحدة بالعدد بل بالنوع فقط يوضح ان التوليد وباستيجة الابوة يقال ان الله قبل قولها على المخلوقات. فاذا كون تمايز المتولد والمولد في الله انما هو بالاضافة فقط راجع الى حقيقة التوليد والابوة الالهيين

الفصل الثالث

في ان لفظ الآب هل يقال في الله بالقول الاول بحسب احده باعتبار الاقنوم
يُحْطَى الى الثالث بان يقال : يظهر ان لفظ الآب ليس يقال في الله بالقول
الاول بحسب اخذه باعتبار الاقنوم لان العام متقدم في الاعتبار على الخاص . ولفظ
الآب بحسب اخذه باعتبار الاقنوم خاص باقنوم الآب وبحسب اخذه باعتبار
الذات عامٌ للثالوث كله لاننا نقول للثالوث كله ابانا . فاذا قول الآب مأخوذاً
باعتبار الذات متقدم على قوله مأخوذاً باعتبار الاقنوم

٢ وايضاً ان الاشياء التي هي ذات اعتبار واحد ليس فيها قول متقدم ومتأخر
والابوة والبنوة يظهر انهما تغالان باعتبار واحد من حيث ان اقنوماً المياً هو ابو الابن
والثالوث كله هو ابونا او ابو الخليقة لان القبول عامٌ للخليقة والابن كما قال باسيليوس
في خطبه ١ في الايمان . فاذا ليس قول الآب في الله مأخوذاً باعتبار الاقنوم متقدماً
على قوله مأخوذاً باعتبار الذات

٣ وايضاً ان الاشياء التي لا تغال باعتبار واحد لا يجوز ان تكون متشابهة . والابن
يشابه الخليقة في البنوة او التوليد كقوله في كولو ١ : ١٥ « الذي هو صورة الله الغير
المنظور بكر كل خلق » . فاذا ليس قول الابوة في الله مأخوذةً باعتبار الاقنوم متقدماً
على قولها مأخوذةً باعتبار الذات بل تغال باعتبار واحد بعينه

لكن يعارض ذلك ان الازلي متقدم على الزمني . والله هو ابو الابن من الازل وابو
الخليقة من الزمان . فاذا قول الابوة في الله بالنظر الى الابن متقدم على قوله بالنظر
الى الخليقة

والجواب ان يقال ان قول الاسم على ما يوجد فيه تمام حقيقة مدلوله متقدم على
قوله على ما يوجد فيه جزء حقيقة مدلوله فهو كما يقال على هذا تشبيهاً له بما يوجد فيه
تمام حقيقة مدلوله لان جميع الناقصات تؤخذ من الكاملات ولهذا كان قول الاسد

على الحيوان الموجودة فيه حقيقة الاسد بتمامها والذي يقال له اسد حقيقة متقدماً على قوله على انسان يوجد فيه شيء من حقيقة الاسد كالجرأة او الشجاعة او ما يشبه ذلك فان هذا يقال عليه على سبيل التشبيه . وواضح مما تقدم في مب ٢٧ ف ٢ ومب ٢٨ ف ٤ ان حقيقة الابوة والبنوة موجودة بتمامها في الله الآب وفي الله الابن لان لها طبيعة واحدة ومبدأ واحداً واما في الخليقة فالبنوة توجد بالنظر الى الله لا بحسب تمام حقيقتها اذ ليست طبيعة الخالق والخلوقة واحدة بل بحسب نوع من المشابهة التي كلما كانت اتم كانت اقرب الى الحقيقة الحقيقية التي للبنوة فان من المخلوقات ما يقال ان الله ابوه باعتبار مشابهة الاثر فقط وهو المخلوقات الغير الناطقة كقوله في ايوب ٣٨: ٢٨ «هل للطر من آب ام من ولد نقط الندى» ومنها ما يقال لله ابوه باعتبار مشابهة الصورة وهو الخليقة الناطقة كقوله في تث ٣٢: ٦ «أليس انه ابوك مالكت الذي فطرك وابدعك» ومنها ما هو ابوه باعتبار مشابهة النعمة ويقال لهؤلاء ايضاً ابناء بالذخيرة من حيث هم مسوقون الى وراثة المجد الابدي بموهبة النعمة المقبولة كقوله في رو ٨: ١٦ «والروح عينه يشهد لارواحنا باننا ابناء الله وحيث نحن ابناء نحن ورثة» ومنها ما هو ابوه باعتبار مشابهة المجد من حيث يملكون وراثة المجد كقوله في رو ٥: ٢ «يقفرون في رجاء مجد ابناء الله» . فاذاً على هذا يتضح ان قول الابوة في الله بحسب افادتها نسبة اقنوم الى اقنوم متقدم على قولها بحسب افادتها نسبة الله الى الخليقة اذاً احبب على الاول بان الامور العامة المقولة مطلقاً متقدمة بحسب ترتيب عقلائ على الامور الخاصة لانها داخلية في مفهوم الامور الخاصة دون العكس فانه في مفهوم اقنوم الآب يُعقل الله ولا يعكس واما الامور العامة المتضمنة نسبة الى الخليقة فانها متاخرة في القول عن الامور الخاصة المتضمنة نسباً اقنومية لان الاقنوم الصادر في الله يصدر على انه مبدأ لاصدار المخلوقات فانه كما ان الكلمة المتصورة في ذهن الصانع يُعقل صدور هاعن الصانع قبل صدور المصنوع الذي يصدر على شبهها كذلك صدور

الابن عن الآب متقدم على صدور الخليفة التي انما يقال عليها اسم البتوة باعتبار اشتراك شيء في شبه الابن او الآب كما يتضح من قوله في رو ٨: ٢٩ «الذين سبق فعرفهم سبق محمد ان يكونوا مشابهيين بصورة ابنه»

وعلى الثاني بانه يقال ان القبول عام للخليفة والابن لا بالتواطؤ بل بحسب شبه ما بعيد باعتباره يقال للابن بكر الخليفة ومن ثم فبعد ان قال الرسول في الحقل المشار اليه قريباً «ان يكونوا مشابهيين بصورة ابنه» قال «حتى يكون بكرًا ما بين اخوة كثيرين» والابن يتفرد طبعاً عن غيره بشيء خاص اي بمصوله بالطبع على ما يقبله كما قال باسيليوس نفسه في الحقل المورد في الاعتراض وبهذا الاعتبار يقال له الابن الوحيد كما يتضح من قول يو ١: ١٨: «الابن الوحيد الذي في حضن الآب هو أخبر»

وبذلك يتضح الجواب على الثالث

الفصل الرابع

هل عدم الولادة خاص بالآب

يُنْحَطُّ الى الرابع بان يقال: يظهر ان عدم الولادة ليس خاصاً بالآب لان كل خاصة فانها تُثَبِّتُ شيئاً في ماهي خاصته. وغير المولود ليس يُثَبِّتُ شيئاً في الآب بل ينفي فقط. فإذا ليس يدل على خاصة للآب

٢ وايضاً ان غير المولود يقال اما بطريقة العدم او بطريقة السلب فان قيل بطريقة السلب فكل ما ليس مولوداً يجوز ان يقال له غير مولود. والروح القدس ليس مولوداً وكذا الذات الالهية. فإذا يصدق عليه غير المولود وهكذا لا يكون خاصاً بالآب. وان قيل بطريقة العدم فلان كل عدم يدل على نقص في المعلوم عنه يلزم كون اقنوم الآب ناقصاً وهو محال

٣ وايضاً ان غير المولود في الله ليس يدل على اضافة اذ ليس يقال بالانضافة. فإذا

بدل على الجوهر . فإذا غير المولود والمولود متغايران في الجوهر . والابن الذي هو مولود ليس منابراً للآب في الجوهر . فالآب إذا ليس يجب ان يقال له غير مولود
 ٤ وايضاً ان الخاص ما يصدق على واحد فقط ولما كان الصادر عن آخر في الله أكثر من واحد فليس في ما يظهر مانع من ان يكون غير الصادر عن آخر فيه أكثر من واحد ايضاً . فإذا ليس عدم الولادة خاصاً بالآب
 ٥ وايضاً كما ان الآب هو مبدأ الاقنوم المولود كذلك هو مبدأ الاقنوم الصادر فلو كان عدم الولادة يحل خاصاً به بسبب مقابله للاقنوم المولود لوجب ان يحل عدم الصدور ايضاً خاصاً به
 لكن يعارض ذلك قول ايلاريوس في كتاب الثلاث ٤ « هو واحد من واحد اي مولود من غير مولود بخاصة عدم الولادة والاصل في كليهما »
 والجواب ان يقال كما يوجد في المخلوقات مبدأ أول ومبدأ ثان كذلك يوجد في الاقنوم الالهية التي ليس فيها متقدم ومتأخر مبدأ لا من مبدأ وهو الآب ومبدأ من مبدأ وهو الابن . والمبدأ الاول في المخلوقات يعرف على نحوين احدهما بان له اضافة الى الاشياء الصادرة عنه والآخر بعدم صدوره عن آخر . فإذا على هذا يعرف الآب ايضاً بالابوة والنسخ المشترك بالنظر الى الاقنومين الصادرين عنه وامام حيث هو مبدأ لا من مبدأ فيعرف بعدم صدوره عن آخر وهذا يرجع الى خاصة عدم الولادة المدلول عليه بلفظ غير المولود

إذا اجيب على الاول بان بعضاً قالوا بان عدم الولادة المدلول عليه بلفظ غير المولود ليس يقال بطريقة السلب فقط بل اما يفيد الامرين معاً اي كون الآب غير صادر عن شيء وكونه مبدأً لنفيه اوقييد السلطة العامة او التمام النبوي ايضاً . الان هذا غير صحيح في ما يظهر للزوم ان اللاولادة ليست خاصةً منافيةً للابوة والنسخ بل متضمنةً اياها تضمن العام للخاص لان النبوعية والسلطة لا تدلان في الله على

شيء الاعلى مبدأ الاصل ولذا يجب ان يقال ان غير المولود يفيد في التوليد بالمعنى
الاتقالي كما قال اوغسطينوس في كتاب الثالث ه ب ٧ فانه قال ان قوة قولنا
غير مولود كقوة قولنا لابن . وليس يلزم عن ذلك ان غير المولود لا يجب ان يجعل
سمة خاصة للآب لان الاوائل والبسائط انما تعرف بالسلوب كقولنا ان النقطة
هي ما لاجزاء له

وعلى الثاني بان غير المولود قد يؤخذ بالمعنى السلبي فقط وبهذا المعنى قال
ايرينيوس في كتاب الحدود ان الروح القدس غير مولود اي لا مولود وقد يقال
بالمعنى العدمي على نحو ما دون ان يتضمن نقصاً ما لان العدم يقال على انحاء متكررة
فيقال عدم متى لم يكن شيء حاصل على ما من شأنه ان يكون لغيره ولو ان هذا
الشيء ليس من شأنه ان يكون ذلك له كما اذا قيل للجزء شيء مائت لخلقه عن الحيوة
التي من شأن بعض الاشياء ان تكون حاصلة عليها . ويقال ايضاً عدم متى لم يكن شيء
حاصل على ما من شأن بعض جنسه ان يكون له كما اذا قيل للخلد اعى . ويقال ايضاً
عدم متى لم يكن الشيء حاصل على ما من شأنه ان يكون له وبهذا المعنى يكون العدم
متضمناً نقصاً . ولكن غير المولود ليس يقال بهذا المعنى العدمي على الآب بل انما يقال
عليه بالمعنى الثاني اي من حيث ان شخصاً ما من اشخاص الطبيعة الالهية ليس مولوداً مع
ان شخصاً منها مولود الا انه بهذا المعنى يجوز ان يقال للروح القدس ايضاً غير مولود
فاذا لابد لتخصيصه بالآب وحده ان يتعقل باسم غير المولود ايضاً انه يصدق على
اقتنوم الهي هو مبدأ آخر بحيث يتعقل على هذا انه يفيد شيئاً في جنس المبدأ
المعقول بالمعنى الاقنومي في الله اوانه ليس صادراً عن آخر بوجه من الوجوه لانه
ليس صادراً عن آخر بالتوليد فقط لانه بهذا المعنى لا يصدق على الروح القدس انه
غير مولود لصدوره عن غيره بالانبثاق كاقنوم قائم بنفسه ولا على الذات
الالهية ايضاً لجواز ان يقال عليها انها في الابن او الروح القدس صادرة عن آخر

اي عن الآب

وعلى الثالث بان غير المولود قد يزداد به على ما في الدمشقي غير المخلوق وعلى هذا يقال بحسب الجوهر لانه بهذا ينفصل الجوهر المخلوق عن الجوهر الغير المخلوق وقد يزداد به ما ليس مولوداً وعلى هذا يقال بالاضافة على النحو الذي به يرجع النقي الى جنس الاثبات كما يرجع اللا انسان الى جنس الجوهر واللا ابيض الى جنس الكيفية فاذا لما كان المولود في الله يفيد اشتاقه كان غير المولود ايضاً راجعاً الى الاضافة وهكذا ليس يلزم ان الآب الغير المولود يمتاز عن الابن المولود بحسب الجوهر بل بحسب

الاضافة فقط اي من حيث ان اضافة الابن تنفي عن الآب

وعلى الرابع بانه كما انه في كل جنس يجب اثبات اول واحد كذلك في الطبيعة الالهية يجب اثبات مبدأ واحد غير صادر عن آخر وهو الذي نقول له غير مولود فاذا اثبات غير مولودين اثبات لاهين وطيعتين الهيئتين ولذا قال ايلاريوس في كتاب المجامع « لما كان الله واحداً فقط امتنع ان يكون ثم غير مولودين » وذلك خصوصاً لانه لو كان ثم غير مولودين لما كان احدهما صادراً عن الآخر فلم يتمايزا بالتقابل الاضافي وهكذا يلزم ان يتمايزا باختلاف الطبيعة

وعلى الخامس بان الدلالة على خاصة الآب من جهة عدم صدورهِ عن آخر بني ولادة الابن احرى منها بني انبثاق الروح القدس اولاً لان انبثاق الروح القدس ليس له اسم خاص كما مر في مب ٢٧ و٢٨ وثانياً لانه يفترض بترتيب الطبيعة ايضاً ولادة الابن فاذا متى ارتفع عن الآب كونه مولوداً مع كونه مبدأ الولادة يلزم بالتبعية انه غير صادر بصور الروح القدس لان الروح القدس ليس مبدأ الولادة بل صادراً عن المولود



المبحث الرابع والثلاثون

في اقنوم الابن - وفيه ثلاثة فصول

من بعد ذلك ينبغي النظر في اقنوم الابن وينسب للابن ثلاثة اسماء الابن والكلمة والصورة - وحقيقة الابن ينظر فيها من جهة حقيقة الآب : فإذا بقي النظر في الكلمة والصورة اما الكلمة فالبحث فيها يدور على ثلاث مسائل - ١ هل قال الكلمة في الله باعتبار الذات او باعتبار الاقنوم - ٢ هل في اسم خاص للابن - ٣ هل تنيد نسبة الى المخلوقات

الفصل الأول

هل الكلمة في الله اسم اقنومي

يُخطئ الى الاول بان يقال : يظهر ان الكلمة في الله ليست اسماً اقنومياً لان الاسماء الاقنومية يقال في الله حقيقة كآب والابن . والكلمة يقال فيه مجازاً كما قال اوريجانوس في كلامه على قول يوحنا في البدء كان الكلمة . فإذا الكلمة ليست في الله اسماً اقنومياً

٢ وايضاً قال اوغسطينوس في كتاب التالوث ٩ ب ١٠ « الكلمة معرفة مع محبة » وقال انسلموس في كتاب المناجاة ب ٦٠ « ليس القول عند الروح القدس الاعظم الا النظر بالتفكر » والمعرفة والتفكر والنظر يقال في الله باعتبار الذات فإذا الكلمة لا يقال في الله باعتبار الاقنوم

٣ وايضاً من حقيقة الكلمة ان يقال وقد قال انسلموس في المحل المذكور كما ان الآب عاقل والابن عاقل والروح القدس عاقل كذلك الآب قائل والابن قائل والروح القدس قائل وكذا كل منهم مقول . فإذا اسم الكلمة يقال في الله باعتبار الذات لا باعتبار الاقنوم

٤ وايضاً ليس اقنوم الهي مصنوعاً . وكلمة الله شيء مصنوع قد قيل في مز ٨: ١٤

«النار والبرد والثلج والجليد الرياح العاصفة المصانة كلمته». فإذا ليست الكلمة في الله اسماً اقنومياً

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في كتاب الثالث ب ٧ «كما ان الابن يضاف الى الآب كذلك الكلمة ايضاً تضاف الى ما هي كلمته» والابن اسم اقنومي لكونه يقال بالاضافة. فإذا كذلك الكلمة

والجواب ان يقال ان اسم الكلمة في الله اذا أخذ حقيقة فهو اسم اقنومي وليس ذاتياً بوجه من الوجوه وليبان ذلك فليعلم ان الكلمة تقال فينا حقيقة على ثلاثة انحاء ونقال على نحو رابع مجازاً وعلى الاظهر والاغلب يقال عندنا كلمة لما يخرج باللفظ وهو يصدر من الداخل بالنظر الى الامرين الموجودين في الكلمة الخارجة وهما اللفظ نفسه ومعناه فن اللفظ يدل على صورة العقل كما قال الفيلسوف في كتب العبارة وايضاً فاللفظ يصدر عن المعنى او التصور كما قال الفيلسوف ايضاً في كتاب النفس م ٢ ٩٠. واما اللفظ الذي لا يدل على معنى فلا يجوز ان يسمى كلمة. فإذا انما يقال للفظ الخارج كلمة من طريق دلالة على صورة العقل الداخلة. فإذا على هذا يقال كلمة أولاً وبالاصالة لصورة العقل الداخلة ثم للفظ الدال على الصورة الداخلة ثم لتصور اللفظ وهذه الانحاء الثلاثة للكلمة قد اثبتها الدمشقي في كتاب الدين المستقيم ا ب ١٧ فقد قال على المعنى الاول انه يقال كلمة «لحركة العقل الطبيعية التي يحسها يتحرك ويعقل ويفكر وهي كالنور والضياء» وقال ايضاً على المعنى الثالث «الكلمة هي ما ليس ينطق به لفظاً بل بلفظ في القلب» وقال ايضاً على المعنى الثاني «الكلمة هي ملاك الفهم اي رسوله» ويقال كلمة مجازاً على النحو الرابع كما يدل عليه او يُفعل بالكلمة كقولنا هذه هي الكلمة التي قلنا لك او التي امرها الملك مشاراً بذلك الى فعل مدلول عليه بكلمة المخبر على وجه البساطة او الامر ايضاً. ويقال كلمة في الله حقيقة لما يدل على تصور العقل ومن ثم قال

أوغسطينوس في كتاب الثالث ١٥ ب ١٠ « كل من يقدر ان يعقل الكلمة
لا قبل ان تقرأ فقط بل قبل ان تسوج بالعكس صور قريها ايضاً فهو يقدر ان
يرى شيئاً ما لتلك الكلمة المعنى بقوله في البدء كان الكلمة » على ان من حقيقة
صورة العقل أن تكون صادرة عن آخر اي عن معرفة المتصور . فإذا الكلمة من
حيث نقال حقيقة في الله تدل على شيء صادر عن آخر وهذا يرجع الى حقيقة
الاسماء الاقنومية في الله لأن الاقنوم الالهية تمايز بالاصل على ما مر في مب ٢٧
ف ٣ . فإذا يجب ان يكون لفظ الكلمة بحسب اخذه حقيقة في الله مأخوذاً لا
باعتبار الذات بل باعتبار الاقنوم فقط

إذا اجيب على الاول بان الارويسيين الذين منيع ضالم اوريجانوس ذهبوا الى
ان الالين مغاير للآب في الجوهر ولما كان الالين يقال له كلمة تمحلوا تقرير ان ذلك
ليس يقال حقيقة للآب بل حقيقة الكلمة الصادرة الى الاقرار بان ابن الله ليس
خارجاً عن جوهر الآب لان الكلمة تصدر عن القائل صدوراً داخلياً بحيث تبقى
مستقرة فيه . على انه اذا أثبت لله كلمة مقولة مجازاً فلا بد ان يثبت له كلمة مقولة
حقيقة اذ لا يجوز ان يقال لشيء كلمة مجازاً الا باعتبار الايضاح اي اما لكونه موضح
كالكلمة او لكونه موضحاً بكلمة فان كان موضحاً بكلمة فلا بد من اثبات كلمة موضح
بها وان كان يقال له كلمة لا يوضحه في الخارج ما يوضح في الخارج فالكلمات لا نقال
الأم من حيث تدل على صورة العقل الداخلة التي يوضحها موضح بالعلام الخارجة
ايضاً . فإذا وان قيلت الكلمة احياناً مجازاً في الله لا بد مع ذلك من اثبات كلمة
حقيقية نقال باعتبار الاقنوم

وعلى الثاني بانه ليس شيء مما يرجع الى العقل يقال باعتبار الاقنوم في الله الا
الكلمة فقط اذ ليس ما يدل على شيء صادر عن آخر الا الكلمة وحده لان ما يصوغه
العقل في تصويره هو الكلمة . والعقل باعتبار وجوده بالفعل بالصورة العقلية يلاحظ

على الإطلاق وكذا العقل الذي نسبته الى العقل بالفعل نسبة الوجود الى الموجود
بالفعل لان العقل لا يدل على فعل خارج عن العاقل بل مستقر فيه . فإذا متي قيل
ان الكلمة معرفة فليس المراد بالمعرفة فعل العقل العارف او ملكة له بل ما يتصوره
العقل بالمعرفة ولذا قال اوغسطينوس في كتاب الثالث ٧ ب ١١ ان الكلمة هي
الحكمة المولودة وليس معنى ذلك الا انها تصور الحكيم الذي يجوز ان يقال له ايضاً
معرفة مولودة وعلى هذا النحو يجوز ان يُعقل كون القول عند الله هو النظر بالتفكر
من حيث ان كلمة الله انما تُصوّر بنظر التفكير الالهي الا ان اسم التفكير مع ذلك
ليس يلائم كلمة الله حقيقة فقد قال اوغسطينوس في كتاب الثالث ١٥ ب ١٦
«ان كلمة الله ليس يقال لما تفكر دفعا لئولم ان في الله شيئا متغيرا يقبل الآن صورة
بميت يكون كلمة ثم يمكن ان يفقدها فيكون متغيرا دون صورة على نحو ما» لان
التفكر حقيقة انما يقوم في البحث عن الحقيقة الذي ليس له محل في الله ومتى كن العقل
متوصلا الى صورة الحقيقة فليس يفكر بل يرى الحقيقة بكاملها ولذا فان اطلاق
اسموس التفكير على الرؤية في المحل المذكور في الاعتراض مجاز
وعلى الثالث بانه كما ان الكلمة في الحقيقة يقال في الله باعتبار الاقنوم لا باعتبار
الذات كذلك القول ايضاً . فإذا كان الكلمة ليست عامة للآب والابن والروح
القدس كذلك غير صحيح أن الآب والابن والروح القدس قائل واحد ولذا قال
اوغسطينوس في كتاب الثالث ٥ ب ١ «ليس المراد ان كلاً قائل بتلك الكلمة
المساوية في الازلية بل مع الكلمة التي ليس احد قائلًا بدونها» وأما أن يقال فيلائم كلاً
من الاقنوم اذ ليس يقال الكلمة فقط بل الشيء الذي يُعقل او يدل عليه بالكلمة
ايضاً . فإذا أن يقال انما يلائم اقنوماً واحداً فقط في الله على النحو الذي به يقال الكلمة
واما على النحو الذي به يقال الشيء المتعقل في الكلمة فيلائم كلاً من الاقنوم لان
الآب بتعقله ذاته والابن والروح القدس وسائر ما يندرج في علمه يتصور الكلمة

بحيث ان الثالوث كله يقال بالكلمة وكذا كل خليفة ايضاً كما ان عقل الانسان يقول بالكلمة ما يتصوره بتعقله الحجر . واما السلبوس فقد تجاوز في اصطلاحه القول على التعقل فان بينهما فرقاً لان التعقل انما يفيد نسبة المتعقل الى الشيء المتعقل التي لا تفيد شيئاً من حقيقة الاصل بل حصول عقلنا على صورة ما من حيث ان عقلنا انما يحصل بالفعل بصورة الشيء المتعقل واما في الله فانها تفيد اتحاداً بالهو هو من كل وجه لان العقل والمعقول في الله واحد بعينه من كل وجه كما مر بيانه في مب ١٤ ف ٤ وه واما القول فانه يفيد بالاصالة نسبة الى الكلمة المتصورة اذ ليس هو الا التلفظ بالكلمة لكنه بواسطة الكلمة يفيد نسبة الى الشيء المعقول الذي يتبين للعاقل في الكلمة المفوضة وعلى هذا فلا نقوم الذي يلفظ الكلمة هو وحده قائل في الله مع ان كلاماً من الاقائيم عاقل ومعقول وبالشيعة مقول بالكلمة

وعلى الرابع بان الكلمة مأخوذة هناك بالمعنى المجازي بحسبما يقال للدلول الكلمة او لمفعولها كلمة فانه انما يقال ان المخلوقات تصنع كلمة الله من حيث انها تُنفَّذ مفعولاً ما موجهة اليه من الكلمة المتصورة التي للحكمة الالهية كما يقال لواحد انه يصنع كلمة الملك عند ما يصنع عملاً يساق اليه من كلمة الملك

الفصل الثاني

هل الكلمة اسم خاص للابن

يُجَنَّبُ الى الثاني بان يقال : يظهر ان الكلمة ليست اسماً خاصاً للابن لان الابن اقنوم قائم بنفسه في الله . والكلمة لا تدل على شيء قائم بنفسه كما هو واضح فينا . فاذاً يتمتع ان تكون الكلمة اسماً خاصاً لا نقوم الابن

٢ وايضاً ان الكلمة تصدر عن القائل بلفظ ما فلو كان الابن كلمة حقيقة لما صدر عن الآب الا بطريق اللفظ وهذه هي بدعة والتينوس كما تنفخ من اوغسطينوس في كتاب البدع

٣ وايضاً كل اسم خاص لا قنوم ما فانه يدل على خاصة ما له فلو كانت الكلمة اسماً خاصاً للابن لدلت على خاصة ما له وهكذا يكون في الله خواص أكثر مما ذكر آنفاً

٤ وايضاً كل من يتعقل فانه يتعقل بتصور كلمة. والابن يتعقل. فإذا له كلمة وهكذا لا تكون الكلمة خاصة بالآب

٥ وايضاً قيل في عبر ١: ٣ في حق الابن «ضابط الجميع بكلمة قوته» وقد فهم باسيليوس من ذلك في رده على انوميوس ك ٥ ب ١١ ان الروح القدس هو كلمة الابن. فإذا ليست الكلمة خاصة بالابن

لكن يعارض ذلك قول اوجسطينوس في كتاب الثالث ٦ ب ١١ «يراد بالكلمة الابن وحده»

والجواب ان يقال ان الكلمة المتولدة حقيقة في الله تؤخذ باعتبار الاقنوم وهي اسم خاص لا قنوم الابن لانها تدل على صدور ما للعقل. والاقنوم الذي يصدر في الله بحسب صدور العقل يقال له ابن وهذا النوع من الصدور يقال له توليد كما مر بتحقيقه في مب ٢٧ ف ٢. فإذا ينتج ان الابن وحده يقال له كلمة حقيقة في الله

إذا اجب على الاول بان الوجود والتعقل ليسا فينا واحداً بعينه. فإذا ما كان فينا ذا وجود معقول فليس يرجع الى طبيعتنا واما وجود الله فهو عين تعقله. فإذا ليست كلمة الله عوضاً ما فيه او اثر ما له بل ترجع الى طبيعته ولذا يجب ان تكون شيئاً قائماً بنفسه لان كل ما في طبيعة الله فهو قائم بنفسه ولذا قال الدمشقي في كتاب الدين المستقيم ١ ب ١٨ ان «كلمة الله جوهرية وموجودة في ابيستز واما سائر الكلمات اي كلماتنا فهي قوى الطبيعة»

وعلى الثاني بان والتينوس لم يدع لانه قال ان الابن مولود باللفظ كما شاع الاريسيون على ما رواه ابلاريوس في كتاب الثالث ٦ ب ١١ اثبته من اختلاف

طريقة اللفظ كما يتضح من أوغسطينوس في كتاب البدع في الموضع المذكور وعلى الثالث بان اسم الكلمة يفيد نفس الخاصة التي يفيدها اسم الابن ومن ثم قال أوغسطينوس في كتاب الثالث ب ١١ «يقال كلمة على حد ما يقال ابن» لان ولادة الابن التي هي خاصته الاقنومية يبرعنها باسماء مختلفة تطلق على الابن لبيان اختلاف كمالاته فيقال له ابن لبيان مساواته للآب في الطبيعة وضيائه لبيان مساواته له في الازلية وصورة لبيان تمام شبهه به وكلمة لبيان كونه مولوداً بطريقة غير مادية ولم يأت لنا وجود اسم واحد يدل على كل ذلك

وعلى الرابع بان التعقل بلائم الابن كما يلائمه الالهوية لان التعقل يقال في الله باعتبار الذات كما مر في مب ١٤ ف ٢ و ٤ والابن الله مولود لاله مولد فهو اذن متعقل لا كمصدر كلمة بل ككلمة صادرة اي من حيث ان الكلمة الصادرة ليست في الله مغايرة حقيقة للعقل الالهي بل انما تمتاز عن مبدئ الكلمة بالاضافة فقط

وعلى الخامس بان الكلمة في قوله عن الابن «ضابط الجميع بكلمة قوته» مطلقة مجازاً على مفعول الكلمة ومن ثم قال الشارح هناك ان المراد بالكلمة الامر اي من حيث ان حفظ الاشياء في الوجود انما هو من آثار قدرة الكلمة كما ان من آثار قدرتها ايضاً اخراج الاشياء الى الوجود واما تفسير باسيليوس للكلمة بالروح القدس فكلام على طريقة المجاز من حيث انه كما ان كل ما يوضح شيئاً يقال له كلمته كذلك يقال للروح القدس كلمة الابن لانه يوضح الابن

الفصل الثالث

هل يفيد اسم الكلمة نسبة الى الخليفة

يُغْنَى الى الثالث بان يقال: يظهر ان اسم الكلمة ليس يفيد نسبة الى الخليفة لان كل اسم يدل على معلول في الخليفة يقال في الله باعتبار الذات. والكلمة لا نقال باعتبار الذات بل باعتبار الاقنوم كما مر في الفصل الاول. ففي اذا لا تفيد

نسبة الى الخليفة

٢ وايضاً ما يفيد نسبة الى المخلوقات فانه يقال على الله من الزمان كالرب والخالق . والكلمة يقال عليه من الازل . فاذا لا تفيد نسبة الى الخليفة
٣ وايضاً ان الكلمة تفيد نسبة الى ما تصدر عنه فلو افادت نسبة الى الخليفة للزم كونها صادرة عن الخليفة

٤ وايضاً ان الصور تشكّر بحسب النسب المختلفة الى المخلوقات فلو كانت الكلمة تفيد نسبة الى المخلوقات للزم ان ليس في الله كلمة واحدة فقط بل كلمات كثيرة
٥ وايضاً لو كانت الكلمة تفيد نسبة الى الخليفة لما كان ذلك الامن حيث ان المخلوقات تعرف من الله . والله ليس يعرف الموجودات فقط بل اللاموجودات ايضاً . فاذا يلزم على ذلك ان يكون في الكلمة نسبة الى اللاموجودات وهذا باطل في ما يظهر

لكن يعارض ذلك قول اوغطينوس في كتاب ٨٣ مب ٦٣ ان « اسم الكلمة لا يدل على نسبة الى الآب فقط بل الى تلك الاشياء المصنوعة بالكلمة بالقوة الفاعلية ايضاً »

والجواب ان يقال ان الكلمة تفيد نسبة الى الخليفة لان الله بمعرفة نفسه يعرف كل خليفة فاذا الكلمة المتصورة في الذهن ممثلة لكل ما يعقل بالفعل ومن ثم كان فيها كلمات مختلفة باختلاف ما نقله واما الله فلما كان يعقل بفعل واحد نفسه وجميع الاشياء كانت كلمته الواحدة موصحة لالآب فقط بل للمخلوقات ايضاً وكما ان علم الله مدرك فقط لله واما للمخلوقات فمدرك وفاعل كذلك كلمة الله موصحة فقط لافي الله الآب واما للمخلوقات فموصحة وفاعلة ايضاً وعلى ذلك قوله في مر ٣٢ : ٩ « قال فكان » لان الكلمة تفيد حقيقة العلة الفاعلة لما يفعل الله اذا اجب على الاول بان الطبيعة ايضاً داخلية في اسم الاقنوم تبعاً لان الاقنوم

جوهر مفرد ذو طبيعة ناطقة فإذا سم الاقنوم الالهي باعتبار الاضافة الاقنومية لا يفيد نسبة الى الخليفة بل انما يفيد اسم الراجع الى الطبيعة. الا انه من حيث تدخل الذات في دلالة فلا مانع ان يكون فيه نسبة الى الخليفة لانه كما يختص بالابن ان يكون ابناً كذلك يختص به ان يكون الها مولوداً وخالقاً مولوداً وعلى هذا الضمير يكون اسم الكلمة مفيداً اضافة الى الخليفة

وعلى الثاني بانه لما كانت الاضافات تلحق الافعال كانت من الاسماء ما يفيد اضافة في الله الى الخليفة لاحقة لفعله المتعدي الى مفعول خارج كالحق والتدبير وهذه يقال على الله من الزمان. ومن الاضافات ما يلحق الفعل الذي لا يتعدي الى مفعول خارج بل يستقر في نفس الفاعل كالعلم والارادة وهذه لا يقال على الله من الزمان ومن هذا القبيل ما يفيد اسم الكلمة من الاضافة الى الخليفة. وليس بصحيح ان جميع الاسماء المفهمة اضافة في الله الى المخلوقات يقال من الزمان بل انما يقال منها كذلك ما يفهم اضافة لاحقة لفعل الله المتعدي الى مفعول خارج وعلى الثالث بان المخلوقات لا تعرف من الله بعلم مستغنى عن المخلوقات بل بذاته فإذا ليس يلزم كون الكلمة صادرة عن المخلوقات وان كانت موضحة لها

وعلى الرابع بان اسم الصورة موضوع بالاصالة للدلالة على نسبة الى الخليفة ولهذا يقال في الله بصيغة الجمع وليس باقنومي. واما اسم الكلمة فموضوع بالاصالة لله للدلالة على اضافة الى القائل ثم الى المخلوقات من حيث ان الله بتعقله ذاته يعقل كل خليفة ولهذا ليس في الله الا كلمة واحدة ومقولة باعتبار الاقنوم

وعلى الخامس بانه كما ان الله يتعلق بالاموجودات كذلك كلمة الله ايضاً اذ ليس في كلمة الله شيء اقنع مما في علمه كما قال اوغسطينوس في كتاب الثالث ١٥ ب ١٤ الا ان الكلمة تتعلق بالوجودات كموضحة وفاعلة لها وبالاموجودات كموضحة ومسيئة لها

المبحث الخامس والثلاثون

في الصورة - وفيه فصلان

ثم يبحث في الصورة والبحث في ذلك يدور على مستلذين - اهل نقال الصورة في الله باعتبار
الاقنوم ٢ - اهل في اسم خاص* للابن

الفصل الأول

اهل نقال الصورة في الله باعتبار الاقنوم

يُحْتَسَبُ الى الاول بان يقال : يظهر ان الصورة ليست نقال في الله باعتبار الاقنوم
فقد قال اوغسطينوس في كتاب الايمان الى بطرس ب ١ « ان الالهة الثلاث
القدس ومصورته التي عليها فُطِرَ الانسان واحدة » فاذا الصورة نقال باعتبار الذات
لا باعتبار الاقنوم

٢ وايضاً قل ابلاريوس في كتاب المجامع ان « الصورة شبح مطابق لما هي صورته »
والشبح او الميته يقال في الله باعتبار الذات فكذا الصورة

٣ وايضاً ان imago (في اللاتينية اي الصورة) نقال من imitare (ايميه
ماثل او اقتدى) الذي يفيد متقدماً ومتأخراً . والاقانيم الالهية ليس فيها شيء
متقدم ومتأخر . فاذا يتنوع ان تكون الصورة اسماً اقنومياً في الله

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في كتاب الثلاث ٧ ب ١ « اي شيء اشد
استحالة من قول الصورة بالتباس الى نفسها » فالصورة اذا في الله نقال بالاضافة
وهكذا هي اسم اقنومي

والجواب ان يقال ان من حقيقة الصورة المشابهة الالهة ليست كل مشابهة تكفي
لحقيقة الصورة بل المشابهة التي في نوع الشيء او على الاقل في علامة ما للنوع
واخص علامة للنوع في الجسمانيات هو الشكل في ما يظهر فاننا نرى ان للحيوانات

المختلفة في النوع اشكالاً مختلفة لا موائناً مختلفة وعليه فاذرسم في حائط لون شيء ما فلا يقال له صورة ما لم يرسم الشكل ولكنه ليس بكفي ولا مشابهة النوع او الشكل ايضاً بل لا بد لحقيقة الصورة من الاصل لان البيضة الواحدة ليست صورة للأخرى لعدم صدورها عنها كما قال اوغسطينوس في كتاب ٨٣ م ٧٤ . فاذا لا بد لكون شيء صورة حقيقية ان يكون صادراً عن آخر مشابهاً له في النوع او في علامة النوع على الاقل . وما يفيد في الله صدوراً او اصلاً فهو اقنوي . فاذا الصورة اسم اقنوي

اذا اجيب على الاول بان الصورة يقال حقيقة لما يصدر على شبه غيره . وما يصدر شيء على شبهه يقال له مثال حقيقة وصورة مجازاً وعلى هذا النحو قد استعمل اوغسطينوس اسم الصورة بقوله « ان الالهة الثلاثة المقدس هي الصورة التي عليها فطر الانسان »

وعلى الثاني بان الشبح مجسماً اخذه ايلاريوس في حد الصورة يفيد الهيئة الحاصلة في شيء عن آخر لانه يقال لصورة الشيء انها شبحه كما ان ما يشبه شيئاً يقال له هيئته من حيث هو حاصل على هيئة تشبهه وعلى الثالث بان الاقتداء والمائلة في الاقنيم الالهية لا يدل على التأخر بل على التشبه فقط

الفصل الثاني

هل الصورة اسم خاص للابن

يُخطئ الى الثاني بان يقال : يظهر ان الصورة ليست اسماً خاصاً للابن لان الروح القدس هو صورة الابن كما قال الدمشقي في كتاب الدين المستقيم اب ١٨ فاذا ليست الصورة اسماً خاصاً للابن
٢ وايضاً من حقيقة الصورة المشابهة مع الصدور كما قال اوغسطينوس في كتاب ٨٣

مب ٧٤ وهذا ملائم للروح القدس لانه يصدر عن آخر بطريقة المشابهة . فاذًا الروح القدس صورة وهكذا ليست الصورة خاصة بالابن
٣ وايضاً ان الانسان يقال له صورة الله كقوله في ١ كور ١: ٧ « الرجل لا ينبغي له ان يغطي راسه اذ هو صورة الله ومجده » . فاذًا ليست الصورة اسماً خاصاً لابن لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في كتاب الثالث ٧ ب ١١ « الابن وحده هو صورة الآب »

والجواب ان يقال ان ايمه اليونان يقولون بالاجماع ان الروح القدس هو صورة الآب والابن واما ايمه اللاتين فانما يطلقون اسم الصورة على الابن وحده اذ لم يرد في كتاب مثبت الا مطلقاً على الابن فقد قيل في كولو ١: ١٥ « الذي هو صورة الله الغير المنظور وبكر كل خلق » وفي عبر ١: ٣ « وهو ضياء مجده وصورة جوهريه » وقد علل ذلك بعض بان الابن مشارك للآب لافي الطيعة فقط بل في سمة المبدأ ايضاً بخلاف الروح القدس فانه لا يشارك الابن ولا الآب في سمة ما الا ان هذا غير كاف في ما يظهر لانه كما ان الاضافات في الله لا يُعتبر بحسبها المساواة ولا اللامساواة كما قال اوغسطينوس في كتاب الثالث ٥ ب ٦ كذلك لا تعتبر بحسبها المشابهة المتفضاة لحقيقة الصورة . ولذا قال آخرون بان الروح القدس لا يصبغ ان يقال له صورة الابن لان الصورة ليس لها صورة ولا صورة الآب ايضاً لان الصورة تضاف بلا توسط الى ماهي صورته والروح القدس يضاف الى الآب بواسطة الابن ولا صورة الآب والابن ايضاً والألزم وجود صورة واحدة لاثنتين وهو محال فاذًا ينتج ان الروح القدس ليس صورة بوجه من الوجوه . وليس هذا ايضاً بشيء لان الآب والابن مبداً واحد للروح القدس كما سيأتي قريباً في مب ٣٦ ف ٤ فلا مانع ان يكون لهما من حيث هما واحد صورة واحدة فان الانسان ايضاً صورة واحدة للثالوث كله . ولذا ينبغي ان يقال كما ان الروح القدس وان اتخذ بصوره طبيعة الآب

كالابن لا يقال له مولودٌ كذلك لا يقال له صورةٌ وإن اتخذ شبه الآب لان
الابن يصدر كالكلمة التي من حقيقتها المشابهة للصورة لما تصدر عنه بخلاف
الحبة فان ذلك ليس من حقيقتها وإن كان ذلك بلائم المحبة التي هي الروح القدس
من حيث هي محبة الحية

إذا اجيب على الاول بان الدمشقي وسائر ائمة اليونان يطلقون جميعاً اسم الصورة
على المشابهة التامة

وعلى الثاني بان الروح القدس وإن كان مشابهاً للآب والابن لا يلزم مع ذلك ان
يكون صورة لما مرّ في جرم الفصل

وعلى الثالث بان صورة شيء توجد في شيء على نحوين احدهما في ما يشاركه في
الطبيعة النوعية كوجود صورة الملك في ابنه والآخري في ما يفايزه في الطبيعة كوجود
صورة الملك في الدينار فالابن هو صورة الآب على النحو الاول والانسان هو صورة
الله على النحو الثاني ومن ثمّ فإذننا بنقص الصورة في الانسان لا يقال انه صورة
الله فقط بل انه على صورة الله ايضاً بما يدل على حركة مائل الى الكمال واما ابن
الله فلا يجوز ان يقال انه على صورة الآب لانه صورة الآب الكاملة



المبحث السادس والثلاثون

في اقنوم الروح القدس — وفيه اربعة فصول

بعد النظر المتقدم ينبغي النظر في ما يعنى باقنوم الروح القدس لانه ليس يقال لغالروح
القدس فقط بل محبة الله وموهبته ايضاً. فليبحث في الروح القدس بدور على اربع مسائل
— ١ هل الروح القدس اسم خاص لا اقنوم الهى — ٢ هل ذلك الاقنوم الهى الذي يقال له
الروح القدس صادر عن الآب والابن — ٣ هل هو صادر عن الآب بالابن — ٤ هل الآب

والابن مبدأ واحد للروح القدس

الفصل الاول

هل الروح القدس اسم خاص لاقتنوم الهي

يُخطئ الى الاول بان يقال : يظهر ان الروح القدس ليس اسماً خاصاً لاقتنوم الهي اذ ليس اسم عام للاقنيم الثلاثة خاصاً لاقتنوم ما . والروح القدس اسم عام للاقنيم الثلاثة فقد اوضح ايلاريوس في كتاب الثالث ٨ انه قد يراد بروح الله الآب كقوله في اش ٦١: ١ «روح الرب علي» وقد يراد به الابن كقول الابن في متى ٢٨: ١٢ «بروح الله اخرج الشياطين» مبيناً بذلك انه يخرج الشياطين بسلطان طبعه وقد يراد به الروح القدس كقوله في يوثيل ٢: ٢٨ «افض روحي على كل بشر» . فاذا ليس الروح القدس اسماً خاصاً لاقتنوم الهي

٢ وايضا ان اسماء الاقنيم الالهية يقال بالتقياس الى شيء كما قال بوليسيوس في كتاب الثالث . والروح القدس ليس يقال بالتقياس الى شيء . فاذا ليس اسماً خاصاً لاقتنوم الهي

٣ وايضا لكون الابن اسم اقتنوم الهي ليس يجوز ان يقال ابن هذا او ذاك ولكنه يقال روح هذا الانسان او ذاك فقد قيل في عد ١٦: ١١ و ١٧ «قال الرب لموسى «أخذ من روحك وأحلته عليهم» وفي ٤ ملوك ٢: ١٥ «جئت روح ايليا على انشاع» فاذا ليس الروح القدس اسماً خاصاً لاقتنوم الهي في ما يظهر

لكن يعارض ذلك قوله في ١ يوح ٥: ٧ «الشهود في السمة ثلاثة الآب والابن والروح القدس» واذا سئل ما هذه الثلاثة قلنا هي الاقنيم الثلاثة كما قال اوغسطينوس في كتاب الثالث ٧ ب ٤ فاذا الروح القدس اسم اقتنوم الهي والجواب ان يقال لما كان في الله صدور ان لم يكن لاحدها الحاصل بطريق المحبة اسم خاص على ما مر في مب ٢٧ ف ٤ فاذا كذلك الاضافتان الحاصلتان بحسب

هذا الصدور ليس لهما اسمان خاصان كما مر أيضاً في مب ٢٨ ف ٤ ولذلك لم يكن
 للاقنوم الصادر بهذه الطريقة اسمٌ خاصٌ الا انه كما اصططح المتكلمون على بعض
 اسماء للدلالة على الاضافتين المذكورتين لانتنا نسميهما باسم الصدور والنفخ اللذين
 هما باعتبار معناهما الخاص ادل على الفعل الواسي منهما على الاضافة في ما يظهر
 كذلك اصططح في الكتاب على اسم الروح القدس للدلالة على الاقنوم الالهي الذي
 يصدر بطريق المحبة ووجه المناسبة في ذلك يمكن اخذه من امرين اولاً من عموم
 لفظ الروح القدس فقد قال اوغسطينوس في الثالثوك ١٥ ب ١٧ وكه ١١
 « لان الروح القدس عامٌ للثنتين فهو يسمى بالخصوص بما يسميان به بالعموم لان
 الآب روحٌ والابن روحٌ والآب قدسٌ والابن قدسٌ » وثانياً من معناه الخاص لان
 الروح يدل في الجسمانيات في ما يظهر على دفع وتحريك فاننا نسي النفس والريح
 روحاً ومن شأن المحبة الخاص ان تحرك وتدفع ارادة الحب الى المحبوب . والقداسة
 يوصف بها تلك الاشياء التي تتجه الى الله . ولما كان اقنومُ الهي يصدر بطريق المحبة
 التي بها يحب الله كان من المناسب ان يسمى الروح القدس
 اذا اُجيب على الاول بان لفظ الروح القدس اذا اعتبر بقوة كمتين فهو عامٌ
 للثالث كله لان الروح يدل على تجرد الجوهر الالهي عن المادة اذ الروح الجسمي
 لا يدركه البصر وفيه قليل من المادة ولذلك فاننا نطلق هذا الاسم على جميع الجواهر
 المجردة عن المادة والغير المهيئة واما انقدس فانه يدل على تمحض التجربة الالهية . واه
 اذا اعتبر لفظ الروح القدس بقوة كلمة واحدة فهو مخصوص في اصطلاح الكنيسة
 بالدلالة على واحد من الاقنوم الثلاثة وهو الذي يصدر بطريق المحبة لما مر في

بحر الفصل

وعلى الثاني بان اسم الروح القدس وان كان لا يقال بالاضافة الا انه مأخوذ
 بمعنى الاسم المضاف من حيث قد اصططح عليه للدلالة على اقنوم يمتاز عن سواه

بالإضافة فقط ومع ذلك فقد يجوز أن يُعقل فيه إضافة إذا عُقِلَ الروح بمعنى المنفوخ
وعلى الثالث بأن اسم الابن إنما يُعقل فيه إضافة من هو صادر عن مبدأ إلى مبدأ
فقط وأما اسم الآب فتُعقل فيه إضافة المبدأ وكذا اسم الروح من حيث يفيد الدلالة
على قوة ما يحركه. على أنه ليس بلامخيلة أن تكون مبدأ لا نقوم المحي بل بالعكس
ولذا يجوز أن يقال أبونا وروحنا ولا يجوز أن يقال ابنا

الفصل الثاني

هل الروح القدس صادر عن الابن

يُخَصَّى إلى الثاني بأن يقال : يظهر أن الروح القدس ليس صادرًا عن الابن فقد قال
ديونيسيوس في كتاب الاسماء الالهية ١ مق ١ « ليس ينبغي التجزؤه على قول شيء
في حق الالهية الجوهرية سوى ما أعلن لنا بالوحي في الكتاب المقدس » والكتاب
المقدس لم يعلن فيه أن الروح القدس صادر عن الابن بل انه صادر عن الآب فقط
كما وضع من قوله في يوحنا ١٥ : ٢٦ « روح الحق الذي من الآب ينبثق ». فإذا الروح
القدس ليس صادرًا عن الابن

٢ وإيضاً في قانون المجمع القسطنطيني : لأول ٧ « نؤمن بالروح القدس الرب
المحيي المنبثق من الآب والذي مع الآب والابن يجب أن يُعبد ويمجد ». فإذا لم يكن
واجباً بوجه من الوجوه أن يراود في قانونه أن الروح القدس منبثق من الابن بل
يظهر أن الدين زادوا ذلك ثم تحت تبعة الحرم

٣ وإيضاً قال الدمشقي في كتاب الدين المستقيم اب ١١ « نقول أن الروح القدس
صادر عن الآب ونسبه روح الآب ولا نقول أن الروح القدس صادر عن الابن
لكننا نسبه روح الابن ». فإذا ليس الروح القدس صادرًا عن الابن

٤ وإيضاً ليس يصدر شيء عما هو مستقر فيه. والروح القدس مستقر في الابن فقد
قيل في ترجمة القديس اندراوس « السلام عليكم وعلى جميع من يؤمن بالاله الواحد

الآب وابنه الواحد الوحيد ربنا يسوع المسيح وبالروح القدس الواحد الصادر عن الآب والمستقر في الابن». فإذا ليس الروح القدس صادرًا عن الابن
٥ وايضاً ان الابن يصدر كالكلمة. وروحنا لا يصدر فينا عن كلمتنا في ما يظهر
فإذا الروح القدس ليس يصدر عن الابن .

٦ وايضاً ان الروح القدس يصدر عن الآب صدوراً كاملاً. فإذا لا فائدة في القول بأنه يصدر عن الابن

٧ وايضاً لا تغاير في الاشياء الباقية بين الوجود والامكان كما في الطبيعيات ك٣
م ٣٢ فلأن لا يكون ذلك في الله اولى بكثير. والروح القدس يمكن امتيازه عن الابن
وان لم يصدر عنه فقد قال انسلموس في كتاب اثبات الروح القدس «نعم ان الوجود حاصل للابن والروح القدس من الآب ولكن على نحو مختلف فهو حاصل لاحدهما بالولادة وللآخر بالانثاق بحيث انها متغايران بذلك» الى ان قال «فانه اذا لم يكن الابن والروح القدس متكثرتين بغير ذلك كلنا متغايرين بذلك فقط». فإذا الروح القدس يمتاز عن الابن حالة كونه غير صادر عنه

لكن يعارض ذلك قول اثناسيوس في قانونه «الروح القدس من الآب والابن لا مصنوعاً ولا مخلوقاً ولا مولوداً بل صادرًا»

والجواب ان يقال لا بد من القول بان الروح القدس صادر عن الابن اذ لو لم يكن صادرًا عنه لامتنع ان يمتاز عنه بوجه من الوجوه من حيث الاقنومية وهذا بين مما مر في مب ٢٧ وب ٣٠ ف ٢ فانه يتمتع القول بان الاقانيم الالهية تمايز بحسب شيء مطلق للزوم عدم وحدة الذات في الثلاثة لان كل ما يقال مطلقاً في الله فهو راجع الى وحدانية الذات فإذا الاقانيم الالهية انما تتمايز بالاضافات فقط والاضافات لا يمكن ان تميز الاقانيم الا بحسب كونها متعابلة وهذا واضح من ان للآب اضافتين يضاف باحدهما الى الابن والاخرى الى

الروح القدس وهما مع ذلك لعدم تقابلهما ليستا مقومتين لا قنوميين بل ترجعان
الى اقنوم الآب الواحد فقط ولو لم يكن في الابن والروح القدس الا اضافتان
يضاف كل منهما بهما الى الآب لكاتنا غير متقابلتين كالاضافتين اللتين بهما
يضاف الآب اليهما ولكان اقنوم الابن والروح القدس واحداً ذا اضافتين متقابلتين
لاضافتي الآب كما ان اقنوم الآب واحد وهذا بدعة لا يجافه بعقيدة الثلث .
فاذا الابدان يكون الابن والروح القدس متضايقين باضافتين متقابلتين ولا يمكن ان
يكون في الله اضافات متقابلة الا اضافات الاصل على ماقرر في مب ٢٨ ف٤
واضافات الاصل المتقابلة تعتبر بحسب المبدأ وبحسب ما يصدر عن المبدأ .
فاذا الابدان يقال اما ان الابن صادر عن الروح القدس وهذا لم يقل به احد
او ان الروح القدس صادر عن الابن وهذا مذهبنا وعليه ينطبق حقيقة صدور
كل منهما فقد مر في مب ٢٧ ف٢ و٢ وب ٢٨ ف٤ ان الابن يصدر بطريق
العقل كالكلية والروح القدس يصدر بطريق الارادة كالهيئة ومن الضرورة ان
تكون الهيئة صادرة عن الكلمة اذ لا نحب شيئاً الا ما نقله بتصور الذهن . فاذا
يفصح من هذا ايضا ان الروح القدس يصدر عن الابن . على ان ترتب الاشياء
ايضاً يرشد الى ذلك فاننا لانجد البتة ان اشياء كثيرة تصدر عن واحد دون
ترتب الا في تلك الاشياء المتغايرة مادة كما يصدر حاداً واحد مدى كثيرة
متغايرة في المادة دون ترتيب بينها واما في الاشياء التي ليست متغايرة في المادة
فقط فالصادرات المتكثرة مترتبة دائماً ولذلك فان بقاء الحكمة الالهية يظهر ايضاً
في ترتب الكائنات المبدعة . فاذا اذا كن يصدر عن اقنوم الآب الواحد
اقنومان اي الابن والروح القدس فلا بد من وجود ترتيب ما بينهما وليس يمكن
ان يكون ذلك غير ترتيب الطبيعة الذي به يكون احدهما صادراً عن الآخر .
فاذا يتمم القول بان الابن والروح القدس صادران عن الآب دون ان يكون

احدهما صادرًا عن الآخر الا اذا جُمِلَا متمايزين مادةً وانه محالٌ. ولذلك فان الروم ايضا لا ينكرون ان في صدور الروح القدس نسبةً ما الى الابن لانهم يسمون ان الروح القدس هو روح الابن وانه صادرٌ عن الآب بالابن. ويقال ان بعضهم يسمونه من الابن اي انه فائض عنه لا صادرٌ منه والباعث على ذلك في ما يظهر حماقة أو مكابرةً لأن من أحسن اعتباره رأي ان لفظ الصدور اعم جميع ما يرجع الى الاصل اي اصله كان لاننا نستعمله للدلالة على اي اصل كان كصدور الخط عن النقطة والشماع عن الشمس والجداول عن المنبع وعلم جراً فالذا اي ما يؤخذ مما يرجع الى الاصل ما فيجوز ان يُتَّخَذَ منه ان الروح القدس صادرٌ عن الابن

اذا اُجِيبَ على الاول بانه انما لا يجب ان نقول على الله ما لم يرد في الكتاب المقدس لا لفظاً ولا معنى. وصدور الروح القدس عن الابن وان لم يرد في الكتاب لفظاً لكنه قد ورد معنى وخصوصاً حيث قال الابن عن الروح القدس في يو ١٦: ٤ «هو يجديني لانه يأخذ مما لي» وايضاً يجب ان يُعتَبر في الكتاب المقدس باطراذ ان ما يقال على الآب يجب نفعله على الابن ولو كان ذلك مقترناً باللفظ الخاص ما خلا تلك الاشياء التي بها يتمايز الآب والابن بحسب الاضافات المتقابلة فان قول الرب في متى ٢٧: ١١ «ليس احد يعرف الابن الا الآب» لا يخرج به كون الابن يعرف نفسه فالذا كذلك متى قيل ان الروح القدس يصدر عن الآب وان زيد عليه انه يصدر عن الآب وحده فليس ذلك مخرباً للابن لان الآب والابن ليسا متقابلين من حيث المبدئية للروح القدس بل من حيث ان هذا آبٌ وذاك ابنٌ فقط

وعلى الثاني بانه قد وُضِعَ في كل مجمع قانونٌ بتحريم ضلالٍ ما والمجمع الذي كان يتلوه لم يكن يضع قانوناً مغايراً للاول بل ما كان مندرجاً ضمنياً في الاول كان

يصريح به بزيادة بعض امور ضد البدع الثائرة ومن ثم قيل في تحديد المجمع الحقيقدي ان «اونتك الذين اجتمعوا في المجمع القسطنطيني قد وضعوا تعليماً في شأن الروح القدس» لا قولاً بما لم يقل به سلفاؤهم الذين اجتمعوا في نيقية بل مصرحين بمرادهم المضاد لزعم المبتدعة «فانما لم يكن قد نشأ على عهد المجمع المقدمة ضلال القائلين بعدم صدور الروح القدس عن الابن لم تمس الحاجة الى التصريح بذلك لكنه لما ثار بعد ذلك ضلال بعض صريح بذلك في مجمع عقدة في الانحاء الغربية وأثبت سلطان الخبر الروماني الذي بسلطانه ايضاً كانت تُعقد وجُتبت المجمع المقدمة الا ان ذلك كان مندرجاً ضمناً في قولهم ان الروح القدس صادر عن الآب

وعلى الثالث بان اول من قال بعدم صدور الروح القدس عن الابن النسطوريون كما يتضح من احد قوانينهم الذي حرّم في المجمع الانفسوسي وقد مشى على هذا الضلال تاودوريطوس النسطوري وكثير من بعده منهم الدمشقي ايضاً ولنا لا يجب التعويل على قوله في ذلك وان اعتذر عنه بعض بانه كما لا يعترف ان الروح القدس صادر عن الابن كذلك لا يستفاد من هذا انه ينكر ذلك

وعلى الرابع بان ما يقال من ان الروح القدس مستقر او ثابت في الابن لا ينبغي كونه صادراً عنه لانه يقال ان الابن ايضاً مستقر في الآب مع كونه صادراً عنه ويقال ايضاً ان الروح القدس مستقر في الابن اما كاستقرار محبة المحب في المحبوب او باعتبار طبيعة المسيح الانسانية لقوله في يوا ٣:٣ «الذي ترى الروح ينزل ويسقر عليه هو الذي يعيد»

وعلى الخامس بان الكلمة في الله لا تؤخذ بحسب مشابهة الكلمة اللفظية التي لا يصدر عنها روح والا لكان القول بذلك مجازاً فقط بل بحسب مشابهة الكلمة العقلية التي تصدر عنها المحبة

وعلى السادس بانه لما كان الروح القدس صادراً عن الآب صدوراً كاملاً لم يكن القول بكونه صادراً عن الابن غير خالي عن الفائدة فقط بل واجباً ايضاً لان قوة الآب والابن واحدة وكل ما هو من الآب فلا بد ان يكون من الابن الا ان ينافي خاصة البتوة لان الابن ليس من نفسه وان كان من الآب

وعلى السابع بان الروح القدس يمتاز عن الابن من حيث الاقنومية بكون اصل احدهما ممتازاً عن اصل الآخر وتمايز الاصل حاصل بكون الابن صادراً عن الآب فقط والروح القدس صادراً عن الآب والابن والالم تمايز الصدورات كما مر بيانه في جرم الفصل وفي مب ٢٧

الفصل الثالث

هل يصدر الروح القدس عن الآب بالابن

يُنْفَضَى الى الثالث بان يقال : يظهر ان الروح القدس ليس يصدر عن الآب بالابن لان ما يصدر عن واحد بآخر فليس يصدر عنه ابتداءً . فإذا لو كان الروح القدس صادراً عن الآب بالابن لما كان صادراً عن الآب ابتداءً وهو باطل فيما يظهر

٢ وايضاً لو كان الروح القدس صادراً عن الآب بالابن لما صدر عن الابن الا لاجل الآب . وما لاجله شيء فهو اعظم . قالآب اذا اعظم اصداراً له من الابن
٣ وايضاً ان الابن يحصل على الوجود بالتوليد فلو كان الروح القدس صادراً عن الآب بالابن لزم ان الابن يتولد اولاً ثم يصدر الروح القدس فلا يكون صدور الروح القدس ازلياً وهذا بدعة

٤ وايضاً متى قيل ان واحداً يفعل بواسطة آخر جاز ان يُعَكَّس لانه كما نقول ان الملك يفعل بواسطة الوالي كذلك يجوز ان يقال ان الوالي يفعل بواسطة الملك . ولست نقول اصلاً ان الابن ينفع الروح القدس بواسطة الآب . فإذا ليس يجوز اصلاً

ان يقال ان الآب ينفخ الروح القدس بواسطة الابن
لكن بعارض ذلك قول ايلاريوس في كتاب الثالث ١٢ «أَسْأَلُكَ انْ تَحْفَظْ
عَلَيَّ اِيْمَانِي هَذَا لِكِيْ افور دائماً بِالْآبِ الَّذِي هُوَ اَنْتَ وَاعْبُد ابْنَكَ مَعَكَ وَاسْتَحِقْ
رُوحَكَ الْقُدُسَ الصَّادِرَ عَنْكَ بِوَحِيدِكَ»

والجواب ان يقال حيثما قيل ان واحداً يفعل بآخر فالباء تفيد ان السببيَّ علةٌ
او مبدأً لتلك الفعل ولكن لما كان الفعل واسطةً بين الفاعل والمفعول كان ذلك
لسببيٍّ الداخلة عليه الباء تارةً علةً الفعل من حيث يخرج عن الفاعل وحيثما
يكون مُعْطَى للفاعل في فعله اما غائية واما صورية واما فاعلية او محرّكة فالغائية كما
اذا قلنا ان الصانع يفعل بشهوة الكسب والصورية كما اذا قلنا انه يفعل بصناعته
والمحرّكة كما اذا قلنا انه يفعل بامرٍ غيره . وتارةً علةً الفعل من حيث ينتهي الي
المفعول كما اذا قلنا ان الصانع يفعل بالطريقة اذ ليس المراد بذلك ان الطريقة علة
لصانع في فعله بل انها علة للمصنوع في صدوره عن الصانع وان هذه العلية حاصلةٌ
لها من الصانع وهذا ما يقوله بعض من ان هذه الباء تفيد السلطة تارةً طرداً كما اذا
قيل الملك يفعل بالوالي واسرى عكساً كما اذا قيل الوالي يفعل بالملك . وعليه فاذ
كان الابن له من الآب ان يصدر الروح القدس عنه يجوز ان يقال ان الآب
ينفخ الروح القدس بالابن او ان الروح القدس يصدر عن الآب بالابن ومآل
العبارتين واحدٌ

اذاً اجب على الاول بانه في كل فعلٍ يجب اعتبار امرين الشخص الفاعل
والقوة التي بها يفعل كما ان النار تحترق بالحرارة فاذا اعتبرت في الآب والابن القوة
التي بها ينفخ الروح القدس فليس هناك واسطة لان هذه القوة واحدةٌ بينهما .
واذا اعتبرت الاقنومان الثلثان فلأن الروح القدس يصدر عن الآب والابن
بالاشتراك يُرى انه يصدر عن الآب ابتداءً من حيث هو منه وبواسطة من

حيث هو من الابن وهكذا يقال انه يصدر عن الآب بالابن كما ان هابيل ايضا قد صدر عن آدم ابتداءً من حيث كان آدم اياه وبواسطة من حيث كانت حواء التي صدرت عن آدم أمه وإن كان هذا المثال من الصدور المادي قاصراً في ما يظهر عن بيان صدور الاقانيم الالهية الغير المادي وعلى الثاني بانه لو كان الابن يقبل من الآب قوةً لتفخ الروح القدس مغيرةً لقوته بالعدد للزم كونه كلمةً ثانيةً وآليةً فيكون صدوره عن الآب اعظم من صدوره عن الابن . لكن القوة الناتجة واحدةً بعينها بالعدد في الآب والابن ولذا فهو يصدر عن كليهما على السواء وان قيل احياناً انه يصدر عن الآب بالاصالة والخصوص بسبب ان الابن ياخذ هذه القوة من الآب وعلى الثالث بانه كما ان توليد الابن مساوي في الازلية للتولد ولذلك لم يكن الآب قبل ان يلد الابن كذلك صدور الروح القدس مساوٍ لبدنه في الازلية . فاذاً لم يولد الابن ان صدر الروح القدس بل كلاهما ازلياً وعلى الرابع بانه ليس كليهما قيل ان واحداً يفعل بشيء يصح انعكس القضية لاننا لا نقول ان المطرقة تفعل بالحداد . ونقول ان الوالي يفعل بالملك لان الوالي من شأنه ان يفعل اذ هورب فعله واما المطرقة فلنيس من شأنها ان تفعل بل ان تفعل فقط ولذا لا تعتبر الا آلة . ويقال ان الوالي يفعل بالملك وان كانت الباء قيد الوسطة لانه كلما كان الشخص اسبق في الفعل كانت قوته اكثر مباشرةً للمفعول لان قوة العلة الاولى تفرق العلة الثانية بمفعولها . وعلى هذا يقال للمبادي الأولى مباشرةً في العلوم البرهانية . فاذاً لما كان الوالي واسطةً بحسب ترتب الاشخاص الفاعلة يقال ان الملك يفعل بالوالي . واما بحسب ترتب القوى فيقال ان الوالي يفعل بالملك لان قوة الملك تجعل ان فعل الوالي يترك المفعول . والترتب ليس بمعتبرين الآب والابن من جهة القوى بل من جهة الاشخاص فقط ولذا

يقال ان الآب ينبغ بالابن ولا يعكس

الفصل الرابع

هل الآب والابن مبدأ واحد للروح القدس

يُنْعَمُ الى الرابع بان يقال : يظهر ان الآب والابن ليسا مبدأً واحداً للروح القدس لان الروح القدس ليس يظهر انه يصدر عن الآب والابن من حيث هما واحد في الطبيعة والالكان الروح القدس يصدر عن نفسه ايضاً لانه واباهما واحد في الطبيعة ولا من حيث هما واحد في خاصية ما لا تمنع اشتراك شخصين في خاصية واحدة كما هو ظاهر . فاذا الروح القدس يصدر عن الآب والابن من حيث تكثرهما فاذا ليسا مبدأً واحداً له

٢ ثانياً وايضاً متى قيل الآب والابن مبدأً واحد للروح القدس فلا يجوز ان يكون المراد بذلك الوحدة الاقنومية والا لكان الآب والابن اقنوماً واحداً ولا وحدة الخاصة لانه لو كان الآب والابن مبدأً واحداً للروح القدس بسبب خاصية واحدة لكان الآب على هذا القياس مبدأً للابن والروح القدس في ما يظهر بسبب الخاصيتين اللتين له وهو باطل . فاذا ليس الآب والابن مبدأً واحداً للروح القدس

٣ وايضاً ليس الابن أكثر اتفاقاً مع الآب من الروح القدس . والروح القدس والآب ليسا مبدأً واحداً لا قنوم الهي . فاذا كذلك الآب والابن

٤ وايضاً لو كان الآب والابن مبدأً واحداً للروح القدس فاما ان يكونا واحداً هو الآب اوليس هو الآب وكلاهما ممنوع اما الاول فللزم كون الابن هو الآب واما الثاني فللزم ان الآب ليس هو الآب . فاذا ليس ينبغي ان يقال ان الآب والابن مبدأً واحد للروح القدس

٥ وايضاً لو كان الآب والابن مبدأً واحداً للروح القدس لجاز في ما يظهر ان

يقال بالعكس ان المبدأ الواحد للروح القدس هو الآب والابن ويظهر ان هذا قضية كاذبة لانه لا يخلو ان يكون المراد بالمبدأ اما اقنوم الآب او اقنوم الابن وهي على كلا الحالين كاذبة. فاذًا قولنا الآب والابن مبدأ واحد للروح القدس قضية كاذبة ايضاً

٦ وايضاً ان الواحد في الجوهر يفعل واحداً بعينه فلو كان الآب والابن مبدأ واحد للروح القدس لكانا مبدأ واحداً بعينه وهذا منعه كثيرون فاذًا ليس ينبغي التسليم بان الآب والابن مبدأ واحد للروح القدس

٧ وايضاً ان الآب والابن والروح للقدس لكونهم مبدأ واحداً للتخليقة يقال انهم خالق واحد والآب والابن ليسا نافعاً واحداً بل نافعان اثنين كما قال كثيرون وهو ايضاً مطابق لكلام ايلاريوس الذي قال في كتاب الثالث ٢ «يجب ان يُعترف ان الروح القدس صادر عن الآب والابن المُصِدِّرين له». فاذًا ليس الآب والابن مبدأ واحد للروح القدس

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في كتاب الثالث ٥ ب ١٤ «ان الآب والابن ليسا مبدأين للروح القدس بل مبدأ واحداً»

والجواب ان يقال ان الآب والابن واحد في جميع الاشياء التي لا يتمايزان فيها بتقابل الاضافة. فاذًا لما كانا غير متقابلين بالاضافة في مبدئية الروح القدس لزم كونهما مبدأ واحداً له ومع ذلك ففهم من يقول ان قولنا الآب والابن مبدأ واحد للروح القدس مجاز لانه اذ كان لفظ المبدأ المأخوذ بالافراد لا يدل على اقنوم بل على الخاصة يقولون ان المراد به معنى الصفة ولما كانت الصفة لا تنتمي بالصفة لا يصح ان يقال ان الآب والابن مبدأ واحد للروح القدس الا ان يكون الواحد مأولاً بمعنى الطرف بحيث يكون المعنى انهما مبدأ واحد أي على نحو واحد. لكن هذا يستلزم جواز ان يقال ان الآب مبدأ للابن والروح القدس

أي مبدأ على تخمين . فإذا ينبغي ان يقال ان لفظ المبدأ وان دل على الخاصة الا انه يدل عليها بطريقة الموصوف كدلالة الآب والابن في المخلوقات ايضاً ولذا فهو يستفيد العدد من الصورة المدلول عليها كسائر الموصوفات . فإذا كما ان الآب والابن الله واحد بسبب وحدة الصورة المدلول عليها بلفظ الله كذلك هما مبدأ واحد للروح القدس بسبب وحدة الخاصة المدلول عليها بلفظ المبدأ

إذا اجيب على الاول بانه اذا اعتبرت القوة النافذة فالروح القدس يصدر عن الآب والابن من حيث هما واحد بالقوة النافذة التي تدل بنحو ماعلى الطبيعة والخاصة معاً كما سيجي قريباً في الجواب على الاعتراض السابع وليس يمتنع وجود خاصة واحدة في شخصين ذوي طبيعة واحدة . واما اذا اعتبر الشخصان النافذان فالروح القدس يصدر عن الآب والابن من حيث هما متكثران لانه يصدر عنهما كلجنة الموحدة بين الاثنين

وعلى الثاني فإنه متى قيل الآب والابن مبدأ واحد للروح القدس فالمراد بذلك خاصة واحدة وهي الصورة المدلول عليها بالاسم وليس يلزم مع ذلك انه بسبب الخواص المتكثرة يجوز ان يقال ان الآب مبادئ متكثرة لاستلزام ذلك كونه اشخاصاً متكثرة

وعلى الثالث بان المشابهة او البانية لا تعتبر في الله بحسب الخواص الاضافية بل بحسب القات . فإذا كما ان الآب ليس بنفسه اشبه منه بالابن كذلك الابن ليس اشبه بالآب من الروح القدس

وعلى الرابع بان جزئي التردد في قولنا : الآب والابن اما مبدأ واحد هو الآب او مبدأ واحد ليس هو الآب : ليسا متقابلين على وجه التناقض فلا يجب ضرورة لقول باحدهما لان لفظ المبدأ في قولنا : الآب والابن مبدأ واحد : ليس المراد به اقنوماً معيناً بل يراد به الاختلاط كلا الاقنومين معاً ففي الاعتراض مغالطة القول

المشارك لاختل المخلوط مكان المين
وعلى الخامس بان قولنا ايضاً: المبدأ الواحد الروح القدس هو الآب والابن: قضية
صادقة اذ ليس المراد بالمبدأ اقنوماً واحداً فقط بل كلا الاقنومين دون تمييز كما مر
قريباً في الجواب السابق
وعلى السادس بانه يصح ان يقال ان الآب والابن مبدأ واحد بعينه باعتبار ان
المبدأ يراد به بالاختلاط وبدون تمييز كلا الاقنومين معاً .
وعلى السابع بان بعضاً قالوا بان الآب والابن وان كنا مبدأ واحداً للروح القدس
لكنهما نأخذان اثنان بسبب تمايز الشخصين فيما كما هما فاعلان اثنان ايضاً للتفخ لان
الافعال تُسند الى الاشخاص . وليس الشأن كذلك في لفظ الخالق لان الروح
القدس يصدر عن الآب والابن من حيث هما اقنومان متمايزان كما مر قريباً واما
الخطبة فلا تصدر عن الاقنوم الثلاثة من حيث هم اقنوم متمايز بل من حيث هم
واحد بالذات الا ان الاشبه في ما يظهر ان يقال لما كان فاعل التفخ يؤخذ بمعنى
الصفة والتفخ يؤخذ بمعنى الموصوف جاز ان نقول ان الآب والابن فاعلان اثنان
للتفخ باعتبار كونهما شخصين لا نأخذان اثنان بسبب وحدة التفخ لان اسماء الصفات
يؤخذ عددها بحسب الاشخاص واما الموصوفات فمن انفسها بحسب الصورة المدلول
عليها بها واما قول ايلاريوس ان الروح القدس صادر عن الآب والابن المصدرين
له فيجب تفسيره على اخذ الموصوف مكان الصفة

المبحث السابع والثلاثون

في اسم الروح القدس وهو المحبة - وفيه فصلان

ثم بحث في اسم المحبة والبحث في دوره على مستلزمين - اهل هو اسم خاص للروح القدس
- اهل محبة كل من الآب والابن الآخر بالروح القدس

الفصل الأول

هل المحبة اسم خاص للروح القدس

يُنطى الى الأول بان يقال : يظهر ان المحبة ليست اسماً خاصاً للروح القدس فقد قال اوغسطينوس في كتاب الثالث ٥ ب ١٧ « لا ادري لماذا لا يقال لكل من الآب والابن والروح القدس محبة ولجميعهم معاً محبة واحدة كما يقال لكل منهم حكمة ولجميعهم معاً حكمة واحدة لا حكم ثلاث. وليس شيء من الاسماء التي يقال بالافراد على كل من الالاتيم وعلى الجميع معاً اسماً خاصاً لا اقنوم. فإذا ليست المحبة اسماً خاصاً للروح القدس

٢ وايضاً ان الروح القدس اقنوم قائم بنفسه. والمحبة لا تدل على اقنوم قائم بنفسه بل على فعل متعلم من المحب الى المحبوب. فإذا ليست المحبة اسماً خاصاً للروح القدس ٣ وايضاً ان المحبة هي رابطة المحبين لانهما قوة موحدة كما قال ديونيسيوس في كتاب الاسماء الالهية ب ٤ جز ٢٠ مق ١٢ والرابطة واسطة بين الاشياء التي تربطها لاشي ٤ صادر عنها. فإذا لما كان الروح القدس صادراً عن الآب والابن كما تقدم بيانه في مب ٣٦ في ٢ يظهر انه ليس محبة او رابطة بينهما

٤ وايضاً ان لكل محب محبة ما. والروح القدس محب. فإذا له محبة ما. فإذا لو كان محبة لكان ثم محبة للمحبة وروح للروح وهذا محال

لكن يمرض ذلك قول غريغوريوس في خط ٣٠ في البتيكستي « الروح القدس نفسه محبة »

والجواب ان يقال ان اسم المحبة في الله يميز اخذه باعتبار الذات وباعتبار الاقنوم وبحسب اخذه باعتبار الاقنوم هو اسم خاص للروح القدس كما ان الكلمة اسم خاص لابن. ويانه انه لما كان في الله صدوران احدهما بطريق العقل وهو صدور الكلمة والآخر بطريق الارادة وهو صدور المحبة على ما مرتقبته في مب

٢٧ و ٣٠ و ٤٠ و كان صدور الاول ائين لنا وُضِعَتْ اسماؤه اخص للدلالة على كلِّ مما يمكن اعتباره فيه بخلاف صدور الارادة ولذا نستعمل بعض اسماء مركبة للدلالة على الاقنوم الصادر وما يؤخذ بحسب هذا الصدور من الاضافات يسمى بالصدور والتفخ كما مرَّ في مب ٢٧ ف ٣٠ و ٤٠ مع انه اذا اعتبرت حقيقة معناها فهما على الاصل ادلُّ منهما على الاضافة. ومع ذلك فيجب ان يعتبر كلا الصدورين على وجه الاطلاق لانه كما انه من طريق ان عاقلاً يعقل شيئاً ما يحصل في العاقل صورة عقلية للشيء المعقول تسمى كلمة كذلك من طريق ان محباً يحب شيئاً ما يحصل على نحو ما في عاطفة المحب أثر للشيء المحبوب يقال بحسبه ان المحبوب موجود في المحب كما يوجد المعقول في العاقل بحيث انه متى عقل واحد نفسه واحبها يكون موجوداً في نفسه لا بالاتحاد الحقيقي فقط بل كوجود المعقول في العاقل والمحبوب في المحب ايضاً. الا انه من جهة العقل يوجد الفاظ موضوعة للدلالة على نسبة العاقل الى الشيء المعقول كما هو ظاهر في لفظ التعقل. ويوجد ايضاً الفاظ اخرى موضوعة للدلالة على صدور التصور العقلي وهو لفظ القول والكلمة فالتعقل في الله يقال باعتبار الذات فقط لانه لا يفيد نسبة مبدأ الكلمة الى الكلمة الصادرة. والكلمة يقال باعتبار الاقنوم لانها تدل على ما يصدر. والقول يقال باعتبار السمة لانه يفيد نسبة مبدأ الكلمة الى الكلمة. واما من جهة الارادة فاذا استثنيت الحب والمحبة المفيدتين نسبة المحب الى الشيء المحبوب فليس لنا الفاظ موضوعة للدلالة على نسبة انطباع او اثر المحبوب الحاصل في المحب من طريق المحبة الى مبدئه او بالعكس. ولذا فلم يدم وجود الانطباع نبر عن هذه النسب بلطف المحبة والحب كما لو سمينا الكلمة فهماً متصوراً او حكمة مولودة. فاذا من حيث ان المحبة او الحب لا يفيدان الا نسبة المحب الى الشيء المحبوب فهما يقالان باعتبار الذات كالعلم والتعقل. واما من حيث نستعملهما لبيان نسبة ما يصدر بطريق المحبة الى

مبدئه وبالعكس بحيث يفهم بالحبة المحبة الصادرة وبالحب نفع المحبة الصادرة فالمحبة اسم اقنوم والحب كلمة واسمية كالقول والتوليد اذا اجيب على الاول بان كلام اوغسطينوس انما هو على المحبة بحسب اخذها في الله باعتبار الذات كما مر في جرم الفصل ومب ٣٤ ف ٢

وعلى الثاني بان التعقل والارادة والحب وان فسرت على طريقة الافعال المتعدية الى مفعولاتها فهي مع ذلك افعال مستقرة في الفواعل كما مر في مب ١٤ ف ٤ لكن بحيث انها تفيد في نفس الفاعل نسبة الى المفعول ولذا فالمحبة عندنا ايضا شيء مستقر في المحب وكلمة القلب شيء مستقر في القائل لكن مع نسبة الى الشيء الموضح بالكلمة او المحبوب واما في الله الذي ليس فيه عرض ففيهما زيادة على ذلك لان كلاهما قائم بنفسه. فاذا متى قيل ان الروح القدس هو محبة الآب والابن اول شيء آخر فليس المراد شيئا متجاوزا الى آخر بل نسبة المحبة الى المحبوب فقط كما تتضمن الكلمة نسبة الكلمة الى الشيء الموضح بها

وعلى الثالث بان الروح القدس يقال انه رابطة الآب والابن من حيث هو محبة لانه اذ كان الآب يحب يحب واحده نفسه والابن وبالعكس فالروح القدس بحسب كونه محبة يفيد نسبة الآب الى الابن وبالعكس كنسبة المحب الى المحبوب. الا انه من طريق ان كلا من الآب والابن يحب الآخر يجب ان تكون المحبة المتكررة التي هي الروح القدس صادرة عن كليهما وعليه فالروح القدس باعتبار الاصل ليس واسطة بل اقنوما ثالثا في الثالوث وباعتبار النسبة المذكورة هو رابطة متوسطة بين الاثنين صادرة عن كليهما

وعلى الرابع بانه كما ان الابن وان كان يعقل لا يلائمه مع ذلك ان يصدر كلمة لان التعقل يلائمه على انه كلمة صادرة كذلك الروح القدس وان كان يحب على اخذ المحبة باعتبار الذات لا يلائمه مع ذلك نفع المحبة الذي هو الحب مأخوذا باعتبار

السمة لانه يجب باعتبار الذات على انه محبة صادرة لاعلى انه مُصْدرُ المحبة

الفصل الثاني

في ان كلاً من الآب والابن هل يجب الآخر بالروح القدس

يُخْتَلَى الى الثاني بان يقال : يظهر ان الآب والابن ليس يجب كل منهما الآخر بالروح القدس فقد أثبت اوغسطينوس في كتاب الثالث ٧ ب ١ ان الآب ليس حكيمًا بالحكمة المولودة. وكما ان الابن هو الحكمة المولودة كذلك الروح القدس هو المحبة الصادرة على ما مر في الفصل الآنف وفي مب ٢٧ ف ٣. فإذا ليس كل

من الآب والابن يجب الآخر بالمحبة الصادرة التي هي الروح القدس

٢ وايضاً متى قيل ان كلاً من الآب والابن يجب الآخر بالروح القدس فلا يخلو ان تكون كلمة الحب مأخوذة باعتبار الذات او باعتبار السمة. وليس يمكن ان يكون ذلك صادقاً بحسب اخذها باعتبار الذات والالجاز ايضاً ان يقال ان الآب يعقل بالابن ولا بحسب اخذها باعتبار السمة والالجاز ايضاً ان يقال ان الآب والابن يتفنان بالروح القدس او ان الآب يولد بالابن. فإذا القول ان كلاً من الآب والابن يجب الآخر بالروح القدس ليس صادقاً بوجه من الوجوه .

٣ وايضاً ان الآب يجب الابن ونفسه وایاتنا بمحبة واحدة بعينها . وهو ليس يجب نفسه بالروح القدس اذ ليس فعلٌ وسيّ يعكس على مبدئه لعدم جواز ان يقال ان الآب يولد نفسه او ينفع نفسه . فإذا ليس يجوز ايضاً ان يقال انه يجب نفسه بالروح القدس بحسب اخذ الحب باعتبار السمة . وايضاً فالمحبة التي بها يحبنا ليست هي الروح القدس في ما يظهر لتضمنها نسبة الى الخليفة وهكذا فهي ترجع الى الذات .

فإذا القول ايضاً ان الآب يجب الابن بالروح القدس كاذبٌ

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في كتاب الثالث ٦ ب ٥ ان «الروح القدس هو ما به المولود يحب من والده ويحب والده»

والجواب ان يقال ان في هذه المسئلة إشكالاً من جهة ان المجرور بالباء سمي
قولنا الآب يحب الابن بالروح القدس هو بتمامه فيكون الروح القدس في ما
يظهر مبدأ المحبة للآب والابن وهو مستحيل قطعاً ولهذا قال جماعة بان قولنا كل
من الآب والابن يحب الآخر بالروح القدس قضية كاذبة ويقولون ان القديس
اوغسطينوس رجع عنها في شبهها حيث رجع عن القول بان الآب حكيم بالحكمة
المولودة كما في كتاب الرجوع ١ ب ٢٦ وذهب غيرهم الى انها قضية مجازية تأويلها
ان الآب يحب الابن بالروح القدس اي بالمحبة الذاتية التي تخص بالروح القدس
وذهب آخرون الى ان المجرور المذكور بمقام الدليل فيكون المعنى ان الروح
القدس دليل على ان الآب يحب الابن من حيث ان الروح القدس يصدر عنها
كالمحبة ومنهم من يرى انه بتمام العلة الصورية لان الروح القدس هو المحبة التي
بها يجب كل من الآب والابن الآخر حقيقة ومنهم من صار الى انه بتمام المعلول
الصوري وهذا هو القول الأمثل وليان ذلك فليعلم انه لما كانت الاشياء بالاجمال
تسمى من صورها كالايض من البياض والانسان من الانسانية كان كل ما يسمى
منه شيء ينزل بهذا الاعتبار منزلة الصورة فاذا قلت مثلاً : هذا مشتمل بالتوب
: كان هذا المجرور بمنزلة العلة الصورية وان لم يكن صورة . ويحدث ان يسمى شيء
بما يصدر عنه لا كنسبة الفاعل بالفعل فقط بل كنسبته بمجد الفعل الذي هو
المفعول ايضاً متى كان المفعول داخلياً في مفهوم الفعل لاننا نقول ان النار مسخنة
بالنسخين وان لم يكن النسخين هو الحرارة التي هي صورة النار بل فعلاً صادراً عن
النار ونقول ان الشجرة مزهرة بالأزهار وان لم تكن الأزهار هي صورة الشجرة بل مفعولات
صادرة عنها . فاذاً على هذا يجب ان يقال لما كان الحب في الله يؤخذ باعتبارين اي
باعتبار الذات وباعتبار السمة فيجب اخذه باعتبار السمة ليس كل من الآب
والابن يحب الآخر بالروح القدس بل بذاته ومن ثم قال اوغسطينوس في كتاب

الثالث ١٥ ب ٧ « من يجوز ان يقول ان الآب لا يجب لا نفسه ولا الابن ولا الروح القدس الا بالروح القدس » وعلى هذا جرت المذاهب الأولى . واما بحسب اخذه باعتبار السمة فليس الحب شيئاً سوى نفع المحبة كما ان القول هو إصدار الكلمة والازهار هو إصدار الأزهار . فإذا كما يقال للشجرة انها مزهرة بالأزهار يقال للآب انه قائم نفسه والحقيقة بالكلمة او بالابن ويقال للآب والابن ان كلا منهما يجب الآخر وايانا بالروح القدس او بلحبة الصادرة

إذا اجيب على الاول بان الحكيمية او العاقلية لا تؤخذ في الله الا باعتبار الذات ولذا يمنع ان يقال ان الآب حكيم او عاقل بالابن . واما الحب فانه يؤخذ لا باعتبار الذات فقط بل باعتبار السمة ايضاً وعلى هذا يجوز ان نقول ان كلا من الآب والابن يجب الآخر بالروح القدس كما مر في جرم الفصل

وعلى الثاني بانه متى دخل في مفهوم فعل ما مفعول معين جاز تسمية مبدأ الفعل من الفعل ومن المفعول كما يجوز ان نقول ان الشجرة مزهرة بالازهار والأزهار واما متى لم يدخل في مفهوم الفعل مفعول معين فلا يجوز تسمية مبدأ الفعل من المفعول بل من الفعل فقط فلا نقول ان الشجرة تصدر الزهرة بالزهرة بل بإصدار الزهرة . وقولنا بنفع ويولد يدخل فيه الفعل الوسي فقط . فإذا لا يجوز ان نقول ان الآب ينفع بالروح القدس او يولد بالابن ويجوز ان نقول ان الآب يقول بالكلمة باعتبار كونها اقنوماً صادراً ويقول بالقول باعتبار كونه فعلاً وسياً لان كلمة القول يدخل في مفهومها اقنوم صادر معين اذ هو اصدار الكلمة وكذا الحب من حيث يؤخذ باعتبار السمة هو اصدار المحبة ولذا يجوز ان يقال ان الآب يجب الابن بالروح القدس باعتبار كونه اقنوماً صادراً والحب باعتبار كونه فعلاً وسياً وعلى الثالث بان الآب يجب بالروح القدس لا الابن فقط بل نفسه وايانا ايضاً لان الحب من حيث يؤخذ باعتبار السمة لا يفيد اصدار اقنوم الهي فقط بل

اصداره ايضاً بطريقة المحبة التي لها نسبة الى الشيء المحبوب وعليه فكما ان الآب يقول نفسه وكل خليفة بالكلمة التي ولدها من حيث ان الكلمة المولودة تمثل الآب وكل خليفة تمثيلاً كافياً كذلك يجب نفسه وكل خليفة بالروح القدس من حيث ان الروح القدس يصدر كمحبة الخبرة الأولى التي بها يجب الآب نفسه وكل خليفة وهكذا ايضاً يوضح ان في الكلمة وفي المحبة الصادرة بما يشبه ان يكون صدوراً قانونياً نسبة الى الخليقة اي من حيث ان حقيقة الله وخبرته هي مبدأ تعقلة ومحبة لكل خليفة

المبحث الثامن والثلاثون

في اسم الروح القدس وهو الموهبة - وفيه فصلان

١- بحث في الموهبة والبحث فيها يدور على مشئين - اهل يجوز ان تكون الموهبة اسماً اقنومياً
٢- اهل هي اسم خاص للروح القدس

الفصل الأول

هل الموهبة اسم اقنومي

يُخطئ الى الأول بان يقال: يظهر ان الموهبة ليست اسماً اقنومياً لان كل اسم اقنومي فانه يفيد تمييزاً ما في الله. والموهبة لا تفيد تمييزاً ما في الله فقد قال اوغسطينوس في كتاب الثلاث ١٥ م ١٩ ان «الروح القدس يُفتح على انه موهبة الله بحيث يُفتح نفسه ايضاً على انه الله». فلذا ليست الموهبة اسماً اقنومياً

٢ وايضاً ليس اسم اقنومي يلائم الذات الالهية. والذات الالهية موهبة يهبها الآب للابن كما يفتح من قول ايلاريوس في كتاب الثلاث ٨. فلذا ليست الموهبة اسماً اقنومياً
٣ وايضاً ليس شيء خاصاً او خادماً في الاقنوم الالهية كما قال الدمشقي في كتاب الدين المستقيم ٤ ب ١٩. والموهبة تفيد خضوعاً لمن توهب له ولبن توهب منه. فلذا ليست اسماً اقنومياً

٤ وايضاً ان الموهبة تفيد نسبة الى الخليفة وهكذا يظهر انها تقال على الله من الزمان . والاسماء الاقنومية تقال على الله من الازل كالآب والابن . فاذا ليست الموهبة اسماً اقنومياً

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في كتاب الثالث ٥ اب ١٩ « كما ان جسم اللحم ليس شيئاً سوى اللحم كذلك موهبة الروح القدس ليست شيئاً سوى الروح القدس » والروح القدس اسم اقنومي . فاذا كذلك الموهبة ايضاً

والجواب ان يقال ان اسم الموهبة يفيد اهلية لأن يُوهب . وما يُوهب يتضمن اهلية او نسبة الى ما يُوهب منه والى ما يُوهب له اذ ليس يُوهب من شيء الا اذا كان مختصاً به ولا يُوهب لشيء الا لخص به . ويقال ان اقنوماً الهياً مختص بشيء اما بحسب الاصل كاختصاص الابن بالآب او بطريق الملك . ويقال اننا نملك ما نقدر ان نستعمله ونستمتع به باختيارنا كما نشاء وعلى هذا النحو لا يمكن ان يملك اقنوم الهى الا من الخليفة الناطقة المتحدة بالله . واما المخلوقات الأخر فيمكن ان تُحرَّك من اقنوم الهى ولكن لا بحيث نقدر ان نتمتع به او تستعمل مفعوله مما قد نتوصل اليه الخليفة الناطقة كما اذا شاركت الكلمة الالهية والمحبة الصادرة بحيث نقدر باختيارها ان نعرف الله حقيقة وتعبه محبة مستقيمة . فاذا انما يقدر على امتلاك اقنوم الهى الخليفة الناطقة فقط الا ان امتلاكها اياه على هذا النحو لا تستطع التوصل اليه بقوتها الخاصة . فاذا لا بد ان تُعطى ذلك من فوق فانه يقال اننا نعطى ما نحصل عليه من الغير وهكذا يلائم اقنوماً الهياً ان يُوهب وان يكون موهبة

اذا اُجيب على الاول بان اسم الموهبة يفيد تمييزاً اقنومياً من حيث يقال ان الموهبة تختص بشيء بالاصل ومع ذلك فالروح القدس يجب نفسه من حيث يختص بنفسه كقادر ان يستعمل نفسه بل ان يستمتع بها كما ان الانسان الحر يقال انه مختص بنفسه وهذا ما قاله اوغسطينوس في كلامه على يوحنا ٢٩ حيث قال

« أي شيء خاص بك منك » أو يقال وهو الأصوب ان الموهبة لا بد ان تكون مختصة بالواهب على نحو من الانحاء ويقال ان هذا مختص بهذا على انحاء متعددة فأولاً بطريق الاتحاد بالموهو كتقول أوغسطينوس الماروهكذا لامتياز الموهبة عن الواهب بل عن توهب له وبهذا المعنى يقال ان الروح القدس يهب نفسه . وثانياً يقال ان شيئاً يختص بشيء على انه ملكه أو عبده وهكذا لا بد ان تكون الموهبة متميزة بالمهية عن الواهب وعلى هذا النحو تكون موهبة الله شيئاً مخلوقاً . وثالثاً يقال ان هذا مختص بهذا بالاصل فقط وعلى هذا النحو لا ين مختص بالآب والروح القدس مختص بكليهما . فاذاً من حيث ان الموهبة يقال انها مختصة بالواهب على هذا النحو متميزة من جهة الاقنوم عن الواهب وهي اسم اقنومي . وعلى الثاني بانه يقال ان الذات هي موهبة الآب على النحو الاول لاختصاصها بالآب بطريق الاتحاد بالموهو

وعلى الثالث بان الموهبة بحسب كونها اسماً اقنومياً في الله لا تتضمن معنى الخضوع بل الاصل فقط بالنسبة الى الواهب . واما بالنسبة الى من توهب له فتتضمن استعمالاً أو تمتعاً اختيارياً كما مر في جرم الفصل . وعلى الرابع بان الموهبة لا تنقل من طريق انها توهب بالفعل بل من حيث تصح لان توهب ولذا فالاقنوم الالهي يقال له موهبة من الازل وان أعطي من الزمان وليس مع ذلك تضمنها نسبة الى الخليفة موجبة لكونها اسماً ذاتياً بل لكونها متضمنة في مفهومها شيئاً ذاتياً كاندراج الذات في مفهوم الاقنوم على ما مر في مب ٢٩ ف ٤ ومب ٣٤ في ٣

الفصل الثاني

هل الموهبة اسم خاص للروح القدس

يُغنى الى الثاني بان يقال : يظهر ان الموهبة ليست اسماً خاصاً للروح القدس

لأنهما يقال مما يُعطى وقد قيل في اش ٦:٩ «أعطي لنا ابن» ففي إذا تلاثم الابن كما تلاثم الروح القدس

٢ وايضاً كل اسم خاص باقنوم فهو يدل على خاصة له واسم الموهبة لا يدل على خاصة للروح القدس فاذا ليست الموهبة اسماً خاصاً للروح القدس

٣ وايضاً ان الروح القدس يجوز ان يقال له روح انسان ما وليس يجوز ان يقال له موهبة انسان ما بل موهبة الله فقط فاذا ليست الموهبة اسماً خاصاً بالروح القدس لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في كتاب الثالث ٤ ب ٢٠ «كما ان كون الابن مولوداً هو كونه صادراً عن الآب كذلك كون الروح القدس موهبة الله هو كونه صادراً عن الآب والابن» والروح القدس ياخذ اسمه الخاص من حيث يصدر عن الآب والابن فاذا الموهبة ايضاً اسم خاص للروح القدس

والجواب ان يقال ان الموهبة بحسب اخذها في الله باعتبار الاقنوم هي اسم خاص للروح القدس وليان ذلك فليعلم ان الموهبة في الحقيقة عطالة لا يسترد كما قال الفيلسوف في كتاب الجدل ٤ ب ٤ اي لا يعطى بنية عوض وعلى هذا في تفيد العطية المجانية والباعث على العطية المجانية هو المحبة اذ اننا نعطي واحداً شيئاً مجاناً لاننا نريد له الخير فاذا اول ما نعطيها يامهو المحبة التي بها نريد له الخير وبذلك يتضح ان المحبة تتضمن حقيقة الموهبة الأولى التي بها توهب جميع المواهب المجانية فاذا لما كان الروح القدس يصدر كالمحبة كما مر في مب ٣٧ فانه يصدر بحقيقة الموهبة الأولى ولذا قال اوغسطينوس في كتاب الثالث ١٥ ب ٢٤ انه «الموهبة التي هي الروح القدس تُقسم مواهب كثيرة خاصة على اعضاء المسيح»

إذا اوجب على الاول بانه كما ان الابن لصدوره بطريق الكلمة التي من حقيقتها ان تكون شبه مبدئها يقال له بالخصوص صورة وان كان الروح القدس ايضاً مشابهاً للآب كذلك ايضاً الروح القدس الذي يصدر عن الآب كالمحبة يقال له

بالخصوص موهبةً وإن كان الابن أيضاً يُعطى لأن كون الابن يُعطى إنما هو من
حبة الآب كتوبه في يوحنا ١٦: ٣ «كذلك أحب الله العالم حتى أنه بذل ابنه الوحيد»
وعلى الثاني بأن اسم الموهبة يفيد اختصاصها بالمعطي بالاصل وهكذا يفيد خاصة
الاصل للروح القدس التي هي الانبثاق
وعلى الثالث بأن الموهبة قبل أن تُعطى تكون خاصةً بالمعطي فقط وإما بعد أن
تُعطى فهي خاصةً بمن يُعطىها فإذا لم تكن تفيد العطاء بالفعل لم يجوز أن يقال إنها
موهبة الإنسان بل موهبة الله المعطي وإمامتي اعطيت فحينئذٍ يقال لها روح الإنسان
أو عظيته



المبحث التاسع والثلاثون

في الاقانيم بالنسبة الى الذات - وفيه ثمانية فصول

بعد ان بحثنا في الاقانيم الالهية على وجه الاطلاق بقي النظر فيها بالنسبة الى الذات وإلى
الخصائص وإلى الاعمال الوهمية وفي نسبة كل منها الى الآخر - اما الاول فالبحث فيويدور
على ثنائي مسائل - ١ هل الذات هي عين الاقنوم في الله - ٢ هل يجب القول بأن الاقانيم الثلاثة
اقانيم ذات واحدة - ٣ هل يجب حمل الاسماء الذاتية على الاقانيم بالجمع او بالافراد - ٤
هل يجوز حمل اسماء الصفات الوهمية او الكلمات والاصناف المشتقة منها على الاسماء الذاتية
المتولة بالاشتقاق - ٥ هل يجوز حملها على الاسماء الذاتية المتولة بالمرطأة - ٦ هل يجوز حمل
اسماء الاقانيم على الاسماء الذاتية المتولة بالاشتقاق - ٧ هل يجب تخصيص الصفات الذاتية
بالاقانيم - ٨ ما هي صفة يجب تخصيصها بكل من الاقانيم

الفصل الاول

هل الذات هي عين الاقنوم في الله

يُخطئ الى الاول بأن يقال: يظهر ان الذات ليست عين الاقنوم في الله لأن
كل ما الذات فيه عين الاقنوم او الشخص يجب ان يكون فيه شخص واحد فقط

الطبيعة واحدة كما يتضح في جميع الجواهر المتفرقة لان الاشياء المتحدة حقيقة بالموهر
 يمنع تكثر واحد منها دون تكثر البقية والله فيه ذات واحدة واقايم ثلاثة كما يتضح
 مما مر في مب ٢٨ ف ٣ ومب ٣٠ ف ٢. فاذا ليست الذات فيه عين الاقنوم
 ٢ وايضاً ان الاثبات والنفي لا يتحققان معاً في واحد بعينه. وهما متحققان في الذات
 والاقنوم لان الاقنوم ممتاز والذات ليست ممتازة. فاذا ليست الذات عين الاقنوم
 ٣ وايضاً ليس شيء خاضعاً لنفسه. والاقنوم خاضع للذات ولنا يسوع في اللاتينية
 واليونانية *hypothesis* و *Suppositum* (اي موضوعاً تحت) فاذا ليس الاقنوم
 عين الذات

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في كتاب الثالث ب ٦ « متى قلنا اقنوم
 الآب فلا نقول شيئاً سوى جوهر الآب »

والجواب ان يقال من لاحظ البساطة الالهية تبين حقيقة هذه المسئلة فقد حققنا
 في مب ٣ ف ٣ ان البساطة الالهية تقتضي ان تكون الذات في الله عين الشخص
 الذي ليس في الجواهر العقلية سوى الاقنوم ولكن الاشكال يظهر في ان الذات
 تبقى على تكثر الاقايم الالهية واحدة. ولا كانت الاضافة تكثر ثالث الاقايم كما قال
 بويوس في كتاب الثالث ١ ذهب بعض الى ان الذات مغايرة في الله للاقنوم
 على حد ما كانوا يقولون ان الاضافات مصاحبة للذات اعتباراً لما من حيث هي
 بالقياس الى الغير فقط لا من حيث هي اشياء. ولكن قد حققنا في ما اسلفنا في مب ٢٨
 ف ٢ ان الاضافات كما توجد في المخلوقات وجوداً عرضياً كذلك هي في الله عين
 الذات الالهية وهذا يلزم عنه ان ليس في الله تمايز حقيقي بين الذات والاقنوم وان
 الاقايم مع ذلك متمايزة حقيقة لان الاقنوم يدل على الاضافة بحسب كونها قائمة
 بنفسها في الطبيعة الالهية على ما مر في مب ٢٩ ف ٤. والاضافة بالنسبة الى الذات
 ليست مغايرة لما حقيقة بل اعتباراً فقط واما بالنسبة الى الاضافة المتعاقبة لما في

بمنازعة عنها حقيقة بقوة المقابلة وهكذا يكون في الله ذات واحدة واقنيم ثلاثة
إذا أُجيب على الأول بأن تمايز الأشخاص في المخلوقات لا يمكن أن يكون بالاضافات
بل يجب أن يكون بالمبادئ الذاتية لأن الاضافات ليست قائمة بانفسها في المخلوقات
وهي في الاقنيم الالهية قائمة بانفسها ولذا فيحسب كونها متقابلة يجوز أن تميز الأشخاص
دون الذات لأن الاضافات لا تمايز من حيث هي عين الذات حقيقة
وعلى الثاني بانه من حيث ان الذات والاقنوم في الله متغايران اعتباراً يلزم جواز
أن يُثبت لاحدهما ما يُنتج عن الآخر وانه بالنتيجة ليس كلما اعتبر احدهما يُعتبر الآخر
وعلى الثالث باننا نضع للاُمور الالهية اسماء على حسب طريقة المخلوقات كما مر في
مب ١٣ في ٣١ و٣٢ «ولا كانت طبائع المخلوقات تتشخص بالمادة الخاصة لطبيعة
النوع قيل للاشخاص في اللاتينية Subiecta et supposita وفي اليونانية
hypostases (اي موضوعات تحت) ولهذا ايضاً يقال للاقنيم الالهية
supposita او hypostases لان هناك خضوعاً حقيقياً

الفصل الثاني

هل يجب أن يقال ان الاقنيم الثلاثة هي اقنيم ذات واحدة

يُختص الى الثاني بان يقال : يظهر انه ليس يجب ان يقال ان الاقنيم الثلاثة
هي اقنيم ذات واحدة فقد قال ايلاريوس في كتاب المجامع ان « الآب والابن
والروح القدس ثلاثة بالجوهر وواحد بالاتفاق » وجوهر الله هو عين ذاته . فاذا ليس
الاقنيم الثلاثة اقنيم ذات واحدة
٢ وايضاً ليس يجب ان يُثبت في حق الله ما ليس منصوباً عليه نصاً صريحاً في
الكتاب المقدس كما قال ديونيسيوس في كتاب الاسماء الالهية ب ١٠ . والكتاب المقدس
ليس يصح في موضع بان الآب والابن والروح القدس ذوو ذات واحدة . فاذا ليس
يجب القول بذلك

٣ وايضاً ان الطبيعة الالهية هي عين الذات . فإذا كان يكفي القول بان الاقائيم الثلاثة اقائيم طبيعة واحدة

٤ وايضاً لم تحجر العادة بان يقال اقنوم الذات بل بالاحرى ذات الاقنوم . فإذا ليس يصح ايضاً في ما يظهر ان يقال ان الاقائيم الالهية اقائيم ذات واحدة

٥ وايضاً قال اوغسطينوس في كتاب الثالث ٧ ب ٦ « لا نقول ان الاقائيم الثلاثة من ذات واحدة دفماً لتوهم ان في الله تمايزاً بين الذات والاقنوم » وكما ان الحروف تفيد المجاوزة كذلك الفضلات ايضاً . فإذا بجامع الحجة لا ينبغي ان يقال ان الاقائيم الثلاثة اقائيم ذات واحدة

٦ وايضاً لا ينبغي ان يقال في الله ما يؤدي الى الخطأ . والقول بان الاقائيم الثلاثة اقائيم ذات واحدة او جوهر واحد يؤدي الى الخطأ فقد قال ايلاريوس في كتاب الجامع والمراد بالجوهر الواحد المحمول على الآب والابن اما قائم بنفسه واحده اسمان او جوهر واحد متميز حصل عنه جوهران ناقصان او جوهر ثالث متقدم اتخذه الجوهران الآخران واتخذاه . فإذا ليس ينبغي ان يقال ان الاقائيم الثلاثة اقائيم ذات واحدة

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في رده على مكسيميانوس ك ٣ ب ٤ ان لفظ أموزيون الذي أثبت في المجمع النيقاوي رداً على الارويسيين يدل على نفس ما يدل عليه قولنا ان الاقائيم الالهية اقائيم ذات واحدة

والجواب ان يقال ان عقلنا لا يسمي الامور الالهية بحسب حالها لتعذر ادراكها اياها كذلك بل بحسب الحال الموجودة في المخلوقات كما مر في مب ١٣ ف ١ و ٢ ولما كانت طبيعة كل نوع من المحسوسات التي منها يقتض عقلنا المعرفة تشخص بالمادة وهكذا كانت الطبيعة بمنزلة الصورة والشخص بمنزلة موضوع الصورة كانت الذات في الله ايضاً بحسب طريقة التعبير يعبر عنها كصورة الاقائيم الثلاثة . ونحن

تقول في المظوقات ان كل صورة اياً كانت هي صورة ما هي صورته كما ان الصفة او
الجمال هي صفة او جمال انسان ما واما الشيء الحاصل على الصورة فلا نقول انه ذو
الصورة ما لم نقترب بوصف ما يعينها كما اذا قلنا ان هذه المرأة ذات جمال بديع
وهذا الرجل ذو قوة كاملة وكذا لما كانت الذات في الله لا تتكرر بتكرر الاقنيم
جاز لنا ان نقول ان الذات الواحدة ذات ثلاثة اقنيم والاقنيم الثلاثة اقنيم ذات
واحدة بحيث يُعقل ان المضاف اليه في كل ذلك هو في معنى الصورة
اذاً اجب على الاول بان المراد بالجواهر هناك الايستري لا الذات
وعلى الثاني بان كون الاقنيم الثلاثة اقنيم ذات واحدة وان لم يرد في الكتاب
المقدس هذه اللفاظ لكنه قد ورد بهذا المعنى فقد قيل في يو ١٠ : ٣٠ «انا والآب
واحد» وفيه ١ : ٢٨ «ان الآب فيّ وانا في الآب» وامثال ذلك كثيرة
وعلى الثالث بانه لما كانت الطبيعة تدل على مبدأ الفعل والذات فقال في اللاتينية
من الوجود كان الاتصاف بوحدة الطبيعة يصدق على الاشياء المتفقة في فعل ما
كجميع المسخيات واما الاتصاف بوحدة الذات فلا يصدق الا على الاشياء المتفقة في
وجود واحد ولهذا كان قولنا ان الاقنيم الثلاثة هي اقنيم ذات واحدة اكثر ايضاحاً
للوحدانية الالهية من قولنا انها اقنيم طبيعة واحدة
وعلى الرابع بان الصورة المأخوذة على الاطلاق يجاء بها عادة مضافة الى ما هي
صورته كقولك قوة بطرس واما الشيء الحاصل على صورة فلا يجاء به عادة مضافاً
اليها الا اذا اردنا تخصيص الصورة او تعيينها وحينئذ لا بد من مضاف اليه ووصف
له بدل احدها على الصورة والاخر على تخصيصها كما اذا قيل بطرس ذو قوة عظيمة
او مضاف اليه بمعنى المضاف اليه والوصف كما اذا قيل هذا هو رجل القرماء اي
سافك دم كثير ومن ثم لما كانت الذات الالهية يُعبر عنها كالصورة بالنظر الى
الاقنوم جاز ان يقال ذات الاقنوم ولم يميز العكس الا اذا زيد شيء لتعيين الذات

كما اذا قيل الآب هو اقنوم الذات الالهية والاقنيم الثلاثة اقنيم ذات واحدة .
وعلى الخامس بان من لا تقيد نسبة العلة الصورية بل بالاحرى نسبة العلة الفاعلة
او المادية وبها مغايرتان دائماً لمعلوليهما اذ ليس شيء نفس مادته ولا شيء نفس مبدئه
الفاعلي . وقد يكون شيء نفس صورته كما هو ظاهر في جميع المجرّدات عن المادة ومن
ثم فقولنا الاقنيم الثلاثة اقنيم ذات واحدة اخذاً للذات في مقام الصورة لا يفيد
مغايرة الذات للاقنوم كما يفيدها قولنا الاقنيم الثلاثة من ذات واحدة
وعلى السادس بان ايلاريوس قال في كتاب المجامع قيل الآخر « من العشب
بالامور المقدسة ان يحكم عليها بوجوب انها غير مقدسة لاعتبار بعض اياها كذلك
فاذا اخطأ بعض في فهم الأموزيون . فاذني انا الذي اصب فيه » وقال قبله
« فهناك اذا جوهر واحد من الخاصة الواحدة للمولود وليس من الجزء او الاتحاد
او الاشتراك »

الفصل الثالث

هل تحكّم الاسماء الذاتية على الاقنيم الثلاثة بالافراد

يُخضع الى الثالث بان يقال : يظهر ان الاسماء الذاتية كالله لا تحمّل على الاقنيم
الثلاثة بالافراد بل بالجمع لانه كما ان معنى الانسان صاحب انسانية كذلك معنى
الله صاحب الوهية . والاقنيم الثلاثة هم ثلاثة اصحاب الوهية . فذا هم ثلاثة آله
٢ وايضاً ان قول التكوين « في البدء خلق الله السماوات والارض » يقال فيه
بحسب الاصل العبراني « الوهيم » الذي معناه الآلهة او القضاة وانما قيل ذلك باعتبار
تكثر الاقنيم . فاذا الاقنيم الثلاثة آله متكثرة لآله واحد
٣ وايضاً ان لفظ الشيء يرجع عند الاطلاق الى الجوهر في ما يظهر . وهو يحكم
على الاقنيم الثلاثة بالجمع فقد قال اوغسطينوس في كتاب التعلّم المسيحي اب ه
« ان الاشياء التي يتمتع بها هي الآب والابن والروح القدس . فاذا كذلك الاسماء »

لاخر الذاتية يميز حملها على الاقنيم الثلاثة بالجمع
 ٤ وايضاً كما ان معنى الله صاحب الوهية كذلك معنى الاقنوم قائم بنفسه في طيبة
 عقلية. ونحن نقول ثلاثة اقنيم. فاذا بجامع الهجة يميز ان نقول ثلاثة آلهة
 لكن يعارض ذلك قوله في تث ٦: ٤ «اسمع يا اسرائيل ان الرب الهك الله واحد»
 والجواب ان يقال ان من الاسماء الذاتية ما يدل على الذات بطريقة الموصوف
 ومنها ما يدل عليها بطريقة الصفة فما يدل عليها بطريقة الموصوف يُحمل على الاقنيم
 الثلاثة بالافراد فقط لا بالجمع وما يدل عليها بطريقة الصفة يُحمل على الاقنيم
 الثلاثة بالجمع وتحقق ذلك ان الاسماء الموصوفة تدل على شيء بطريق الجوهر
 واسماء الصفات تدل على شيء بطريق العرض الذي وجوده في موضوع وكما ان
 الجوهر موجود في نفسه كذلك هو واحد أو متكرر في نفسه فكأن فردية الاسم
 الموصوف أو جمعيته تعتبر بحسب الصورة المدلول عليها به وأما الاعراض فكأن
 وجودها في موضوع كذلك تقبل الوحدة أو الكثرة من الموضوع فكان اعتبار الفردية
 أو الجمعية في أسماء الصفات بحسب الأشخاص. وليس يوجد في أشخاص متكررة من
 المخلوقات صورة واحدة إلا بوحدة الترتيب كصورة الكثرة المترتبة. فاذا الاسماء
 الدالة على هذه الصورة إذا كانت موصوفات تُحمل بالافراد على متكرر بخلاف ما
 إذا كانت صفات فإنا نقول ان الناس الكثيرين جماعة أو عسكر أو شعب ونقول
 مع ذلك ان الناس الكثيرين مجتمعون. وأما في الله فالذات الالهية نقال بطريق
 الصورة كما مر في الفصل السابق وهي بسيطة وغاية في الوحدانية كما اسلفنا
 في مب ٣ ف ٧ ومب ٢ ف ٤. فاذا الاسماء الدالة عليها بطريقة الموصوف تُحمل على
 الاقنيم الثلاثة بالافراد لا بالجمع وهذا هو الوجه في اننا نقول ان سقراط وأفلاطون
 وشيشرون ثلاثة ناس ولا نقول ان الآب والابن والروح القدس ثلاثة آله بل الله
 واحد لأنه يوجد في أشخاص الطبيعة الانسانية الثلاثة ثلاث انسانيات وفي الاقنيم

الثلاثة ذات الهية واحدة. وأما تلك الاسماء التي تدل على الذات بطريقة الصفة
فتمسك على الاقنيم الثلاثة بالجمع بسبب تكثر الأشخاص لاننا نقول هم ثلاثة
موجودين او ثلاثة حكماء او ثلاثة ارباب ولا مخلوقين ولا متقدرين اذا اعتبرت
صفات اما اذا اعتبرت موصوفات فنقول هم لاخلوق واحد ولا متقدر واحد
وارب واحد كما قال اثناسيوس في قانون الايمان

اذا اجيب على الاول بانه وان كان معنى الله صاحب الالهية الا ان بينهما فرقاً
في طريقة الدلالة لان الله يقال بطريق الموصوف وصاحب الالهية يقال بطريق
الصفة. فاذا وان كانت الاقنيم ثلاثة اصحاب الوهية لا يلزم مع ذلك انهم ثلاثة آلهة
وعلى الثاني بان طريقة الكلام تختلف باختلاف اللغات ولذلك فكما يقول اليونان
ثلاثة ايستريات بسبب تكثر الأشخاص كذلك يقال في اللغة العبرانية ايضاً الوهيم
بالجمع واما نحن فلا نقول آلهة او جواهر بالجمع نفياً للتكثار عن الجوهر

وعلى الثالث بان الشيء من الشواغل فان اريد به الانافة حيل على الاقنيم
الالهية بالجمع وان اريد به الجوهر حيل عليها بالافراد وبناء على هذا قال
اوغسطينوس في المل المذكور ان الثالث شيء في غاية العظمة

وعلى الرابع بان الصورة المدلول عليها بلفظ الاقنوم ليست الذات والطبيعة بل
الاقنومية وعليه فلما كان في الآب والابن والروح ثلاث اقنوميات اي ثلاث خواص
اقنومية كان الاقنوم يحتمل على الثلاثة بالجمع لا بالافراد

الفصل الرابع

هل يجوز اطلاق الاسماء الثمانية المقولة بالاشتقاق على الاقنوم

يُنقَضُ الى الرابع بان يقال: يظهر ان الاسماء الثمانية المقولة بالاشتقاق لا يجوز
اطلاقها على الاقنوم بحيث يكون قولنا «الله ولد الله» قضية صادقة لان الحد الجزئي
انما يطلق على ما يدل عليه كما يقول السفاضة. والله حد جزئي فيها يظهر لامتناع

جملة بالجميع كما مر في الفصل السابق وفي مب ١٣ ف ٩. فإذا لكونه يدل على الذات يطلق في ما يظهر على الذات لا على الاقنوم
٢ وايضاً ان الحد المأخوذ في مقام الموضوع لا ينحصر بالحد المأخوذ في مقام المحمول باعتبار معناه بل باعتبار الزمان المقترن به معناه فقط ومتى قلت: الله يخلق: كان لفظ الله مطلقاً على الذات. فإذا متى قيل: الله وَلَدَ: لا يجوز ان يكون الله مطلقاً على الاقنوم باعتبار المحمول الوسي

٣. وايضاً لو صدق قولنا: الله وَلَدَ: لان الآب يلد لصدق قولنا: الله لا يلد: لان الابن لا يلد فكان يوجد الله والدة الله غير والده وهكذا يلزم في ما يظهر وجود المين
٤ وايضاً لو كان الله قد ولد الله فهو قد ولد اما الله الذي هو نفسه او الله الذي هو الله آخر لا جائز ان يكون قد ولد الله الذي هو نفسه اذ لا شيء يولد نفسه كما قال اوغسطينوس في كتاب الثالث ١ ب ١ ولا ان يكون قد ولد الله الذي هو الله آخر اذ ليس الا الله واحداً. فإذا قولنا: الله وَلَدَ الله: قضية كاذبة
٥ وايضاً لو كان الله قد ولد الله فهو اما ولد الله الذي هو الآب واما الله الذي ليس هو الآب فان كان الاول لزم كون الله الآب مولوداً او الثاني لزم وجود الله ليس هو الله الآب وهذا باطل. فإذا ليس يجوز ان يقال ان الله وَلَدَ الله
لكن يعارض ذلك قول قانون الايمان «الله من الله»

والجواب ان يقال ان بعضاً قالوا بان الله ونحوه من الاسماء تطلق حقيقة بحسب طباعها على الذات لكنها قد تطلق توسعاً بسبب القرينة الوسمية على الاقنوم ومنشأ هذا القول في ما يظهر اعتبار البساطة الالهية المتضمنة ان يكون الصاحب والمصحوب في الله واحداً بعينه وهكذا فيكون صاحب الالهية المدلول عليه بلفظ الله هو عين الالهية. الا انه في خصائص الكلام لا يجب اعتبار المدلول فقط بل اعتبار طريقة الدلالة ايضاً. ولهذا لا كان لفظ الله يدل على الذات الالهية وصاحبها كما يدل لفظ

الانسان على الانسانية والشخص المتصف بها ذهب غيرهم ومذهبهم اصح ان اسم الله له من طريقة دلالاته ان يطلق حقيقة على الاقنوم كاسم الانسان فهو اذن قد يطلق على الذات كما اذا قيل الله يخلق لان هذا المحمول يلائم الموضوع باعتبار الصورة المدلول عليها به وهي الالهوية وقد يطلق على الاقنوم اما على اقنوم واحد كما اذا قيل الله يلد او على اقنومين كما اذا قيل الله ينزع او على الاقنوم الثلاثة كما قيل في اتيمو ١٧: ١ «ملك الدهور الذي لا يموت ولا يرى الله وحده الكرامة والمجد»

اذا اجيب على الاول بان لفظ الله وارب وافق الحدود الجزئية في عدم تكثر الصورة المدلول عليها به الا انه موافق ايضا للحدود الكلية في ان الصورة المدلول عليها به موجودة في اشخاص متكررة. فاذا ليس يجب اطلاقه دائما على الذات التي يدل عليها وعلى الثاني بان هذا الاعتراض متجه على من كان يقول ان لفظ الله ليس له من طبعه ان يطلق على الاقنوم

وعلى الثالث بان حال لفظ الله في انطلاقه على الاقنوم ليس كحال انظر الانسان في ذلك لانه لما كانت الصورة المدلول عليها بلفظ الانسان وهي الانسانية متجوزة حقيقة في اشخاص مختلفة كان لفظ الانسان يطلق بنفسه على الاقنوم وان لم يقرن بما يعينه للاقنوم الذي هو شخص متميز الان وحدة الطبيعة الانسانية او عمومها ليس امر حقيقيا بل اعتباريا فقط ولذا كان لفظ الانسان لا يطلق على الطبيعة العامة الا بقتضاء قرينة كما اذا قيل: الانسان نوع: واما الصورة المدلول عليها بلفظ الله وهي الذات الالهية فهي واحدة وعامة حقيقة فهو اذا يطلق بنفسه على الطبيعة العامة ولا تميز دلالاته على الاقنوم الا بالقرينة ومن ثم فمتى قيل: الله يلد: كان لفظ الله مطلقا على اقنوم الآب باعتبار الفعل الواسي ومتى قلنا: الله لا يلد: لم يكن في ذلك قرينة تخصصه باقنوم الابن فيكون ذلك مؤدنا بان التوليد ينسب في الطبع الالهي. واما اذا قرُن بشي خاص باقنوم الابن كما اذا قيل: الله المولود لا يلد:

كان ذلك قضية صادقة ولا يلزم عنه ايضاً انه يوجد الله والد الله غير والد الله لان
يقرن بشيء خاص بالاقنوم كما اذا قلنا الآب الله والد الابن الله غير والد وهكذا
لا يلزم وجود آلهة متكثرة لان الآب والابن الله واحد كما مر في الفصل السابق
وعلى الرابع بان قولنا: الآب ولد الله الذي هو نفسه: قضية كاذبة لان الضمير
في نفسه يعود على نفس الشخص المذكور أولاً ولا يتنافى ذلك قول اوغسطينوس في
رسالة ٦٦ الى مكسيموس «الله الآب ولد مقارناً نفسه» لان نفسه اما مفعول لمغاير
فيكون المعنى ولد آخر غيره او بدل من مغاير فيكون مفيداً لاتحاد الطبيعة وهو كلام
مجازي وظاهر التكلف ومعناه ولد آخر شيئاً به جداً وكذا قولنا: ولد الهماً آخر قضية كاذبة
لان الابن وان كن مغايراً للآب كما مر في مب ٣١ ف ٢ لا يجب مع ذلك ان يقال
انه الله آخر دفعا لنوم ان الوصف الذي هو آخر مكيف للموصوف الذي هو الله وان
في الالهية تمايزاً ومع ذلك فمنهم من يميزان يقال: ولد آخر الهماً: على جعل آخر
موصوفاً والهماً عطف يان فيكون معناه ولد آخر هو الله غير ان ذلك طريقة غريبة في
الكلام يجب التجافي عنها سداً لمجال الضلال

وعلى الخامس بان قولنا: الله ولد الله الذي هو الله الآب: قضية كاذبة لانه لا
كان لفظ الآب عطف بيان على الله كان معيناً لان يكون المراد به اقنوم الآب
وكان المعنى: ولد الله الذي هو الآب: فيكون الآب مولوداً وهو كاذب ومن ثم
كانت السالبة هي: ولد الله الذي ليس هو الله الآب: صادقة واما اذا لم يكن ذلك
على معنى عطف البيان بل على تقدير شيء كانت الموجبة صادقة والسالبة كاذبة
والمعنى حينئذ: ولد الله الذي هو الله الذي هو الآب: وهو تاويل ظاهر النصف
فالاولى اذا ان يجري في ذلك على وجه البساطة فتُمنع الموجبة وتقبل السالبة .
ومع ذلك فان بريوريتشوس قال ان السالبة والموجبة كلتاها كاذبتان لان الاسم
الموصول في الموجبة يحتمل ان يكون واقعاً على الشخص واما في السالبة فهو واقع

على المدلول وعلى الشخص وعليه فمعنى الموجبة انه يصدق على اقنوم الابن كونه الله الآب ومعنى السالبة انه ليس يُنْفَى عن اقنوم الابن فقط كونه الله الآب بل عن الوهية ايضاً الا ان هذا غير صواب في ما يظهر لان ما يرد عليه الاثبات يجوز ان يرد عليه بعينه النفي كما قال الفيلسوف في الباب الاخير من كتاب العبارة

الفصل الخامس

هل يجوز اطلاق الاسماء النائية المقولة بالمواطاة على الاقنوم

يُخْفَى الى الخامس بان يقال : يظهر ان الاسماء الذاتية المقولة بالمواطاة يجوز انطلاقتها على الاقنوم بحيث يكون قولنا : الذات تولد الذات : قضية صادقة فقد قال اوغسطينوس في كتاب الثالث ٧ ب ١ و ٢ « ان الآب والابن حكمة واحدة لكونها ذاتاً واحدة وهما بالتفصيل حكمة من حكمة كماها ذات من ذات »
٢ وايضاً ما هو فينا فهو يتولد او يفسد بتولدنا او فسادنا والابن يتولد . فاذا لما كانت الذات الالهية موجودة في الابن يظهر انها متولدة
٣ وايضاً ان الله هو عين الذات الالهية كما توضح مما مر في مب ٣ ف ٣ و ٤ وقولنا : الله يولد الله : قضية صادقة على ما مر في الفصل السابق . فاذا قولنا : الذات تولد الذات : قضية صادقة

٤ وايضاً كل ما يحمل على شيء فيجوز انطلاقه عليه . والذات الالهية هي الآب . فاذا يجوز انطلاقتها على اقنوم الآب وهكذا الذات تولد
٥ وايضاً ان الذات شيء مولد لانها هي الآب الذي هو مولد فلوم تكن مولدة لكانت شيئاً مولداً وغير مولد وهذا مستحيل

٦ وايضاً قال اوغسطينوس في كتاب الثالث ٤ ف ٢ « ان الآب هو مبدأ الالهية كلها » وهو ليس مبدأ الابا بتوليد او النسخ فهو اذن يولد الالهية او يفضها لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في كتاب الثالث ١ ب ١ « ليس شيء يولد

نفسه» ولو كانت الذات تولد الذات لما كانت تولد الانفسا اذ ليس في الله شيء
يمتاز عن الذات الالهية. فانّ الذات لا تولد الذات

والجواب ان يقال ان هذه المسئلة قد وهم فيها الأب يواقيم لزعمه انه كما يقال
ان الله ولد الله يصح ان يقال ان الذات ولدت الذات معتبراً في ذلك انه بسبب
البساطة الالهية ليس الله شيئاً سوى الذات الالهية الا انه قد اغترى في ذلك لان
صدق الكلام لا يقتضي اعتبار المدلولات فقط بل اعتبار طريقة الدلالة ايضاً كما
مر في الفصل السابق. والله والابدية وان كانا في الحقيقة واحداً بعينه الا ان
طريقة الدلالة ليست فيهما واحدة بعينها لان اسم الله لدلالته على الذات الالهية
وصاحبها له بطبعه من طريقة دلالاته الوضعية انه يجوز ان يطلق على الاقنوم
وهكذا ما يخص بالاقانيم يجوز حمله على اسم الله فيقال ان الله مولود أو والد على
ما جر في الفصل السابق. واما اسم الذات فليس له من طريقة دلالاته ان يطلق على
الاقنوم لانه يدل على الذات من حيث هي صورة مجردة ولذا فما يخص بالاقانيم
كما تمايز به لا يجوز اطلاقه على الذات لان ذلك يفيد ان في الذات الالهية تمايزاً
كما في الاشخاص

إذا اجيب على الاول بان الائمة القديسين قد استعملوا لبيان وحدة الذات والاقنوم
الفاظاً اوضح مما تحتملها خاصة الكلام ولذلك فلا يجب اخذ كلامهم بحسب تمام
منطوقه بل يجب تاويله اي ان تأول الاسماء المقولة بالمواطاة بالاسماء المقولة
بالاشتقاق او بالاسماء الاقنومية ايضاً فيكون معنى قولم الذات من الذات او الحكمة
من الحكمة الاين الذي هو الذات والحكمة من الأب الذي هو الذات والحكمة.
الان في هذه الاسماء المقولة بالمواطاة ترتيباً لا بد من ملاحظته لان الاسماء التي ترجع
الى الفعل هي اقرب الى الاقانيم لاستاد الافعال الى الاشخاص ومن ثم فقولم: الطبيعة
من الطبيعة او الحكمة من الحكمة: اقل مجازاً من قولم: الذات من الذات:

وعلى الثاني بان المولّد في المخلوقات ليس يقبل عين طبيعة المولّد بالمعد بل طبيعة أخرى بالمعد تنبدي، ان توجد فيه من جديد بالتوليد وينتهي وجودها بالفساد ولذا فهي تتولد وتفسد بالعرض . واما الله المولود فانه يقبل عين طبيعة المولّد بالمعد ولذا فالطبيعة الالهية لا تتولد في الابن لا بالذات ولا بالعرض .
وعلى الثالث بانه وان كان الله والذات الالهية متحدتين حقيقة الا انها لاختلفا طريقة دلالتها يجب اختلاف طريقة الكلام عليهما

وعلى الرابع بان الذات الالهية تحمل على الآب بطريق الاتحاد الثاني بسبب البساطة الالهية لكه ليس يلزم من ذلك جواز اطلاقها عليه لاختلف طريقة دلالتها وهذا الاعتراض يتجه على تلك الاشياء التي يحمل احدها على الآخر حمل الكلي على الجزئي .

وعلى الخامس بان الفرق بين الاسماء الموصوفة والصفات ان الموصوفات تدل على الاشخاص الموضوعة لها بخلاف الصفات فانها تثبت للموصوف ما تدل عليه ومن ثم فالسفاطة يقولون ان الموصوفات تدل على الاشخاص واما الصفات فلا تدل على الاشخاص بل تجمع بينها وبين معانٍ أخرى وعلى هذا فالاسماء الاقنومية الموصوفة يميز حملها على الذات بسبب الاتحاد الحقيقي وليس يلزم ان الخاصة الاقنومية المتنازعة تخص الذات بل تثبت للشخص المدلول عليه بالاسم الموصوف . واما الصفات الوسمية والاقنومية فلا يميز حملها على الذات الا بضميمة موصوف فلا يميز ان نقول ان الذات مولدة ويميز مع ذلك ان نقول ان الذات شيء مولدة او اله مولدة اذ كان الشيء . والاله مطلقين على الاقنوم لاهل الذات . فاذا لا تناقض في قولنا ان الذات شيء مولدة وشيء غير مولدة لا نطلاق الشيء في الاول على الاقنوم وفي الثاني على الذات

وعلى السادس بان الالهية من حيث هي واحدة في اشخاص متكثرة توافق على

نحو ما صورة اسم الجنس الجمعي وعليه فإذا قيل الآب هو مبدأ الألوهية كلها صح أخذها بمعنى مجموع الاقانيم ايمن حيث ان الآب هو المبدأ في جميع الاقانيم الالهية وليس يلزم ان يكون مبدأ لنفسه فهو كما يقال لواحد من الشعب رئيس الشعب كله وليس مع ذلك رئيس نفسه. او يقال انه مبدأ الألوهية كلها لا لانه يؤيدها او ينفضها بل لانه يُشرك فيها بالتوليد والنفع

الفصل السادس

هل يجوز حمل الاقانيم على الاسماء الذاتية

ينطى الى السادس بأن يقال: يظهر ان الاقانيم لا يجوز حملها على الاسماء الذاتية المقولة بالاشتقاق بحيث يقال الله ثلاثة اقانيم او الله هو الثالث فان قولنا: الانسان هو كل انسان: قضية كاذبة لامتناع صدقها في حق احد الاشخاص اذ ليس سقراط كل انسان ولا افلاطون ولا واحد غيرها. وكذا قولنا الله هو الثالث يتنع صدقه في احد اشخاص الطبيعة الالهية اذ ليس الآب هو الثالث ولا الابن ولا الروح القدس. فإذا قولنا: الله هو الثالث: قضية كاذبة

٢ وايضاً ان الجزئيات لا تحمّل على كلياتها الا بالعرض كما اذا قلت الحيوان انسان لانه يعرض للحيوان ان يكون انساناً. ونفط الله بالنسبة الى الاقانيم الثلاثة كالكلية بالنسبة الى الجزئيات كما قال البمشقي في كتاب الدين المستقيم ا و ٣ ب ٤. فإذا يظهر انه لا يجوز حمل اسماء الاقانيم على اسم الله الا بالعرض

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في خط ٢ في الايمان «نؤمن ان الله الواحد ثلاث واحد للاسم الالهي»

والجواب ان يقال انه وان لم يجوز حمل الصفات الاقتصادية او الوسمية على الذات كما مر في الفصل السابق الا ان ذلك يجوز في الموصوفات بسبب الاتحاد الحقيقي بين الذات والاقتنوم والذات الالهية ليست متحدة حقيقة مع اقتنوم واحد فقط بل

مع الثلاثة فيجوز اذن حمل الاقنوم الواحد والاقنومين والثلاثة عليها كما لو قلنا : الذات هي الآب والابن والروح القدس : ولما كان لفظ الله له من نفسه ان يطلق على الذات كما مر في ف ٤ من هذا البحث كان قولنا : الله ثلاثة اقانيم : صادقاً كما ان قولنا : الذات ثلاثة اقانيم : صادق

اذاً اجيب على الاول بان لفظ الانسان له من نفسه ان يطلق على الاقنوم وليس له ان يطلق على الطبيعة العامة الامن القرينة كما اسلفنا آنفاً في المحل المذكور ولذا كان قولنا الانسان هو كل انسان كاذباً اذ يتنع صدق ذلك على احد الاشخاص واما لفظ الله فله من نفسه ان يطلق على الذات ولذا فقولنا : الله هو الثالوث : وان لم يصدق بالنظر الى احد اشخاص الطبيعة الالهية الا انه صادق بالنظر الى الذات ولم يعتبر ذلك بريتانوس فتمنه على الاطلاق

وعلى الثاني بانه متى قيل الله او الذات الالهية هو الآب كان ذلك العمل باعتبار الاتحاد لا من قيل حمل الجزئي على الكلي اذ ليس في الله كلي جزئي . فاذاً كما ان قولنا : الآب هو الله : هو بالذات كذلك قولنا : الله هو الآب : هو بالذات وليس بالعرض بوجه من الوجوه

الفصل السابع

هل يجب تخصيص الاسماء الذاتية بالاقانيم

يُغضَى الى السابع بان يقال : يظهر ان الاسماء الذاتية لا يجب تخصيصها بالاقانيم لان كل ما يمكن ان يودي الى الضلال في الايمان يجب التجافي عنه في الله فقد قال ابرونيموس ان عدم احكام استعمال الالفاظ يودي الى الابتداع . وتخصيص الاسماء المشتركة بين الاقانيم الثلاثة باحدها قد يودي الى الضلال في الايمان لان ذلك يوم اما انها لا تلائم الا ذلك الاقنوم المخصصة به فقط او انها به انسب منها بالاقنومين الآخرين . فاذاً ليس يجب تخصيص الصفات الذاتية بالاقانيم

٢ وايضاً ان الصفات الذاتية المقولة بالمواطأة تدل بطريق الصورة . وليس احد الاقانيم كالصورة بالنسبة الى الآخر اذ الصورة لا تمتاز بالشخص عما هي صورته . فاذا الصفات الذاتية ولا سيما المقولة بالمواطأة ليس يجب تخصيصها بالاقانيم

٣ وايضاً ان الخاص منقسم على المخصص لانه داخل في حقيقته . والصفات الذاتية منقسمة بحسب طريقة التعقل على الاقانيم فقدّم العام على الخاص . فاذا ليس يجب ان تكون مخصصة بالاقانيم

لكن يعارض ذلك قول الرسول في ١ كور ١: ٢٤ « المسبح قوة الله وحكمة الله » والجواب ان يقال قد كان ملائماً لايضاح الايمان تخصيص الصفات الذاتية بالاقانيم لان ثالث الاقانيم وان تعذر اثباته بالبرهان كما مر في مب ٣٢ ف ١ الا انه ينبغي بيانه بما هو اوضح . والصفات الذاتية اوضح لعقلنا من خواص الاقانيم لانتنا من المخلوقات التي منها نفتنص المعرفة انما تقدر ان نتوصل بتاكيد الى معرفة الصفات الذاتية لا الى معرفة الخواص الاقنومية كما مر في الموضع المشار اليه . فاذا كما نستخدم لايضاح الاقانيم الالهية ما نجد لها في المخلوقات من شبه الاثر او الصورة كذلك نستخدم الصفات الذاتية وهذا الايضاح للاقانيم بالصفات الذاتية يدعي تخصيصاً وايضاح الاقانيم الالهية بالصفات الذاتية يمكن ان يكون على ضربين احدهما بطريق المشابهة كتخصيص ما يرجع الى العقل بالابن الذي يصدر بطريق العقل كالكلية والثاني بطريق المباشرة كتخصيص القوة بالآب كما قال اوغسطينوس دفعا لتوهم ما يحصل عندنا عادة من ضعف الآباء بالمرم عن الله

اذا اوجب على الاول بان الصفات الذاتية لا تخص بالاقانيم بمعنى انها خواص لها بل لا يضاعها بطريق المشابهة او المباشرة على ما مر في جرم الفصل فلا يلزم من ذلك ضلال في الايمان بل بالاحرى ايضاح الحق

وعلى الثاني بانه لو كانت الصفات الذاتية تخص بالاقانيم بحيث تكون خواص

لها لكان يلزم كون احد الاقانيم كالصورة بالنسبة الى الآخر وهذا قد منعنا و غسطينوس
في كتاب الثالث ٦ ب ٢ حيث بين ان الآب ليس حكيماً بالحكمة التي ولدها
كأن الابن وحده هو الحكمة بحيث ان الحكمة نقال على الآب والابن معاً فقط
لا على الآب دون الابن بل الابن يقال له حكمة الآب لانه هو الحكمة الصادرة
عن الآب الحكمة فكل منهما حكمة بنفسه وكلاهما معاً حكمة واحدة . فإذا ليس
الآب حكيماً بالحكمة التي ولدها بل بالحكمة التي هي ذاته

وعلى الثالث بان الصفة الذاتية وان كانت باعتبار حقيقتها الخاصة متقدمة بحسب
طريقة التعقل على الاقنوم الا انه من حيث تضمنها حقيقة المخصّص لا يمنع ان
يكون الخاص بالا قنوم متقدماً على المخصّص به كما ان اللون متأخر عن الجسم من
حيث هو جسم الا انه متقدم طبعاً على الجسم الايض من حيث هو ابيض
الفصل الثامن

هل اصاب الائمة المقدسون في تخصيصهم الاسماء الذاتية بالا قانيم

يُخطئ الى الثامن بان يقال : يظهر ان الائمة المقدسين لم يصبوا في تخصيصهم
الاسماء الذاتية بالا قانيم فقد قال ايلاريوس في كتاب الثالث ٢ « الازلية في الآب
والشكل في الصورة والاستعمال في الموهبة » وقد اتى في كلامه هذا بثلاثة اسماء
خاصة بالا قانيم وهي الآب والصورة الخاصة بالابن كما مرّ في مب ٣٥ ف ٢ والموهبة
الخاصة بالروح القدس كما مرّ في مب ٣٨ ف ٢ وقد اتى فيه ايضاً بثلاثة مخصصات
فانه خصص الازلية بالآب والشكل بالابن والاستعمال بالروح القدس وليس ذلك
صواباً فيما يظهر لان الازلية تفيد استمرار الوجود والشكل هو مبدأ الوجود والاستعمال
يرجع الى الفعل في ما يظهر . والنات والفعل لم يردا بمخصصين باقنوم . فإذا تخصص
لصفات بالا قانيم خارج عن الصواب في ما يظهر
٢ وايضاً قال اوغسطينوس في كتاب تعليم المسيحي ١ ب ٥ « في الآب الوحدة

وفي الابن المساواة وفي الروح القدس اتفاق المساواة والوحدة « وليس هذا صواباً فيما يظهر اذ ليس يسى اقنوم حقيقة بما هو مخصص بالآخر فليس الآب حكيمًا بالحكمة المولودة كما مر في الفصل السابق وفي مب ٢٧ ف ٢ بل هذه الثلاثة جميعها واحد يسبب الآب وجميعها متساوية بسبب الابن وجميعها مرتبطة بتسبب الروح القدس كما قال اوغسطينوس في المحل المذكور: فأذا ليس تخصيصها بالاقانيم صواباً ٣ وايضاً ان القوة تُنسب الى الآب والحكمة الى الابن والخبرة الى الروح القدس كما في اوغسطينوس. ويظهر ان هذا غير صواب لان القدرة ترجع الى القوة وقد وردت مخصصة بالابن كقوله في ١ كور ١: ٢٤ «المسيح قدرة الله» وبالروح القدس كقول لوقا ١٩: ٦ «ان قدرة كانت تخرج منه وتبصر الجميع» فأذا ليس يجب تخصيص القوة بالآب

٤ وايضاً قال اوغسطينوس في كتاب الثلاث ٦ ب ١٠ «ليس يجب فهم قول الرسول منسوبه وفيه على وجه الاختلاط فهو قد قال منه باعتبار الآب وبه باعتبار الابن وفيه باعتبار الروح القدس» وليس هذا صواباً في ما يظهر لان قوله فيه يفيد في ما يظهر نسبة العلة النائية التي هي أولى العال فكان يجب تخصيص هذه النسبة العلية بالآب الذي هو مبدأ لا من مبدأ

٥ وايضاً قد ورد الحق مخصصاً بالابن كقوله في يو ١٤: ٦ «انا الطريق والحق والحياة» ومثله سفر الحياة كقوله في مز ٩: ٣٩ «قد كتب عني في رأس الكتاب» اي عند الآب الذي هو رأس كما قال الشارح وكذا الموجود فقد كتب الشارح على قول اش ١: ٦٥ «هاهنا لأمة» مانصه «ان المتكلم هو الابن الذي قال لموسى انا هو الموجود» وهذه الاسماء يظهر انها خاصة بالابن لا مخصصة به اما الحق فلا أنه لشبه الاعظم بالمبدأ عارياً عن كل مباينة كما قال اوغسطينوس في كتاب الدين الصحيح ٢٦ وهكذا يظهر انه انما يلائم بالخصوص الابن الذي له مبدأ. واما سفر

الحياة فلاّنه يدل على موجود من آخر لان كل سفرٍ فهو يكتب من كاتب . واما
الموجود فلاّنه لو كان القائل لموسى « انا هو الموجود » هو الثالث اذا لاستطاع
موسى ان يقول « ذاك الذي هو الآب والابن والروح القدس ارسلني اليكم » فاذا
كان يستطيع ايضاً ان يقول « ذاك الذي هو الآب والابن والروح القدس ارسلني
اليكم » مشيراً بذلك الى اقنوم معين وهذا باطل اذ ليس اقنوم آبا وابناً وروحاً
قدساً . فاذا ليس يجوز كون الموجود عاماً للثالث بل هو خاص بالابن

والجواب ان يقال ان عقلنا الذي يتندي بالمخلوقات الى معرفة الله يجب ان
يعتبر الله بحسب الطريقة التي يستفيد منها المخلوقات . ونحن اذا اعتبرنا خليفة ما
ظهر لنا فيها اربعة امور مرتبة فان الشيء يُعتبر اولاً على الاطلاق من حيث هو
موجوداً ما . وثانياً من حيث هو واحد . وثالثاً من حيث ان فيه قدرة على الفصل
والتأثير . ورابعاً من حيث نسبته الى المخلوقات . فاذا هذه الاعتبارات الاربعة
تعرض لنا في الله ايضاً

فولاً بالاعتبار الاول الذي به يعتبر الله على الاطلاق بحسب وجوده يؤخذ تخصّص
الابن بوس الذي بحسبه تخصّص الازلية بالآب والشكل بالابن والاستعمال بالروح
القدس اما الازلية فلانها من حيث تدل على وجود غير مبتدأ لها شبه بما هو خاص
بالآب الذي هو مبدأ لا من مبدأ واما الشكل او الجمال فلان له شبهاً بما هو خاص
بالابن لان الجمال يقتضي ثلاثة الاول التمام او الكمال اذ الاشياء الناقصة قيمة
بمجرد نقصها . والثاني التناسب الواجب او المطابقة . والثالث الإشراق لان ما كان
لونه لامداً يدعى جليلاً فالاول شبه بما هو خاص بالابن من حيث هو الابن الحاصل
في نفسه على طبيعة الآب بالحقيقة والكمال وقد اشار الى ذلك اوغسطينوس بقوله
في كتاب الثالث ٦ ب ١٠ « حيث (يعني في الابن) الحياة العظمى والكمال »
والثاني موافق لما هو خاص بالابن من حيث هو صورة الآب الظاهرة ومن ثم نرى

ان صورة يقال لما جميلة متى مثلت شيئاً تمثيلاً كاملاً ولو كان ذلك الشيء قبيحاً
في نفسه وقد اشار الى هذا اوغسطينوس بقوله في الموضع المشار اليه قريباً « حيث
الموافقة العظيمة والمساواة الأولى » والثالث موافقاً هو خاص بالابن من حيث هو
الكلمة التي هي نور العقل وضياؤه كما قال الدمشقي في كتاب الدين المستقيم ٣ ب ٣
وقد اشار الى هذا اوغسطينوس بقوله في المحل المذكور « كالكلية الكلمة التي لا
يفوتها شيء وكصناعة ما لله القادر على كل شيء » واما الاستعمال فلانه يشبه ما هو
خاص بالروح القدس اذا أخذ بالتساحة بحسب تضمنه معنى التمتع من حيث ان
الاستعمال هو اتخاذ شيء بقوة الارادة والتمتع هو استعماله بفرح كما قال اوغسطينوس
في كتاب الثالوث ١٠ ب ١١ وعلى هذا فالاستعمال الذي به يتمتع كل من الآب
والابن والآخريافق ما هو خاص بالروح القدس من حيث هو محبة وهذا ما اراده
اوغسطينوس بقوله في كتاب الثالوث ٦ ب ١٠ « تلك المحبة واللذة والسعادة تدعى
منه استعمالاً » واما الاستعمال الذي به يتمتع نحن بالله فانه يشبه الخاص بالروح
القدس من حيث هو موهبة وهذا قد اوضحه اوغسطينوس بقوله في المحل المذكور ان
الروح القدس في الثالوث هو لذة الوالد والمولود الفاضلة علينا وعلى المخلوقات بساحة
وسعة عظيمة » وبذلك يضح وجه نسبة الازلية والشكل والاستعمال الى الاتانيم
اي تخصيصها باجلاف الذات والفعل فانهما لعمومهما ليس في حقيقتها ما يشبه
خواص الاتانيم

وثانياً اما الاعتبار الثاني الذي به يعتبر الله فمن حيث هو واحد وبهذا الاعتبار
قد خصص انطدس اوغسطينوس في كتاب التعليم المسيحي ١ ب ١٠ الوجدانية بالآب
والمساواة بالابن والاتفاق او الارتباط بالروح القدس ومن البين ان هذه الثلاثة تفيد
الوحدة ولكن على انحاء مختلفة لان الوجدانية يقال على الاطلاق دون استلزام شيء آخر
وبذا يخص بالآب الذي لا يستلزم قبله اقنوماً آخر لكونه مبدأ لا من مبدأ والمساواة

تفيد الوحدة بالنسبة الى آخر لان المساوي ما اتحد مع آخر بالكم ولذا تُخصّص بالابن الذي هو مبدأ من مبدأ . والارتباط يفيد وحدة اثنين ولذا يُخصّص بالروح القدس لكونه من اثنين وبهذا المعنى يمكن فهم ما قاله اوغسطينوس في المحل المار قريبا وهو «الثلاثة واحد بسبب الآب ومتساوية بسبب الابن ومرتبطة بسبب الروح القدس» فواضح ان كل شيء يُنسب الى ما يوجد فيه اولاً كما ان جميع الموجودات السافلة يقال لها حية بسبب النفس النامية القائم فيها اولاً حقيقة الحياة في هذه الموجودات والوحدانية توجد اول الامر في اقنوم الآب حتى على فرض المحال من عدم وجود الاقنومين الآخرين ولذا كان الاقنومان الباقيان يستفيدان الوحدانية من الآب ولكن لو ارتفع وجود الاقنومين الآخرين لارتفعت المساواة عن الآب ومتى وُجد الابن وُجدت في المحال المساواة ولذا يقال ان الثلاثة متساوية بسبب الابن لا بمعنى ان الابن هو مبدأ مساواة الآب بل لانه لو لم يكن الابن مساوياً للآب لامتنع وصف الآب بالمساواة لان مساواته تعتبر اولاً للابن اذ ان كون الروح القدس ايضاً مساوياً للآب انما هو حاصل له من الابن . وكذا لو ارتفع وجود الروح القدس الذي هو رابطة الاثنين لامتنع تعقل وحدة الارتباط بين الآب والابن ولذا يقال ان الثلاثة مرتبطة بسبب الروح القدس لانه متى وجد الروح القدس توجد حقيقة الارتباط في الاقنوم الالهية وعليه يجوز وصف الآب والابن بالارتباط وثالثاً بحسب الاعتبار الثالث الذي به يُعتبر في الله قدرة كافية على التأثير يقال انه يؤخذ التخصيص الثالث اي تخصيص القوة والحكمة والخبرة وهذا التخصيص هو بحسب اعتبار المشابهة اذا اعتبر في الاقنوم الالهية وبحسب اعتبار المباينة اذا اعتبر في المخلوقات لان القوة تضمن حقيقة المبدأ في شبه الآب المساوي الذي هو مبدأ الألوهية كلها الا انها قد لا توجد احياناً في الآب الارضي بسبب الحرم والحكمة شبه الابن المساوي من حيث هو كلمة اذ ليست الكلمة شيئاً سوى

صورة الحكمة الانها قد لا توجد أحياناً في الابن الارضي بسبب قلة الزمان .
والخبرة لكونها سبب المجبة وموضوعها تشبه الروح الالهي الذي هو المجبة الانها
منافرة للروح الارضي في ما يظهر بحسب كونه متضمناً نوعاً من القسر والدفع
كقول اش ٢٥: ٤ «روح المعتزين كان كالسيل المتدفع على الحائط» واما القدرة
فمخصص بالابن والروح القدس لاجسبما يقال قدرة لقوة الشيء بل بحسبما يقال
أحياناً قدرة لا يصدر عن قوة الشيء كما نقول لفعل ما من الفعل القدرة انه قدرة
فاعل ما

وربما بحسب الاعتبار الرابع الذي به يعتبر الله من جهة نسبتة الى معلولاته يؤخذ
ذلك التخصيص لفظ منه وبه وفيه لأن من قد تفيد نسبة العلة المادية التي لا
محل لها في الله وقد تفيد نسبة العلة الفاعلية التي تلائم الله باعتبار قوته الفاعلية فهي
إذا تخلص بالآب كالقوة . واما الياه فقد تفيد العلة المتوسطة كما نقول ان الصانع
يعمل بالطريقة وهكذا لا تكون مخصصة بالابن بل خاصة به كقول يو ١: ٣ «كل
به كُنْ» ليس لأن الابن آله بل لكونه مبدأ من مبدأ وقد تفيد نسبة الصورة
التي بها يعمل الفاعل كما نقول ان الصانع يعمل بالصناعة فإذا كما ان الحكمة والصناعة
تخصصان بالابن كذلك يخص به لفظ به . واما في فانها تدل بالخصوص على نسبة
الحاوي والله يحوي الأشياء على نحوين أولاً بحسب اشباهها من حيث هي حاصلة
في علمه وهكذا يكون لفظ فيه مخصصاً بالابن وثانياً من حيث يحفظ الأشياء ويصير فيها
بغيرته سابقاً ايها الى الناية الملائمة وهكذا يخص لفظ فيه بالروح القدس
كالخبرة . لا يقال ان نسبة العلة النائية لكونها أولى الملل يجب تخصيصها بالآب
الذي هو مبدأ لا من مبدأ لان الاقنومين الالهيين اللذين مبدؤهما الآب لا يصدران
صدوراً الى غاية لان كلامهما هو الناية القصوى بل صدوراً طبيعياً وهو يرجع بالاحرى
الى حقيقة القوة الطبيعية في ما يظهر - واما بقية الصفات فيتبين ان يقال فيها

ان الحق لكونه يرجع الى العقل كما مر في مب ١٦ ف ١ يُخصّص بالابن وليس خاصاً به لجواز اعتباره من حيث هو في العقل ومن حيث هو في الخارج فإذا كما ان العقل والخارج المأخوذ بحسب الذات ذاتيان لا اقنوميان كذلك الحق ايضاً وتعريف اوغسطينوس له المورد في الاعتراض انما هو بحسب تخصيصه بالابن . واما سفر الحياة فانه يدل قصداً على المعرفة وتبعاً على الحياة لانه معرفة الله بالذين سيفوزون بالحياة الخالدة كما مر في مب ٢٤ ف ١ فهو اذاً يُخصّص بالابن وان كانت الحياة تُخصّص بالروح القدس من حيث يفيد حركة باطنية وهكذا توافق الخاص بالروح من حيث هو محبة . واما الكتابة من الغير فليست من حقيقة الكتاب بما هو كتاب بل بما هو مصنوع ما فهو اذاً ليس يفيد الاصل وليس اقنومياً بل يُخصّص بالاقنوم . واما اسم الموجود فيخصّص باقنوم الابن لا باعتبار حقيقة الخاصة بل باعتبار القرينة اي من حيث ان كلام الله لموسى كان فيه رمز الى تحرير الجنس البشري الذي تم بالابن ومع ذلك فباعتبار ان ال الموصولة في الموجود قد تؤخذ بالانضافة يمكن نسبتها احياناً الى اقنوم الابن فتؤخذ باعتبار الاقنوم كما اذا قيل الابن هو المولود الموجود واما اذا أخذت على الاتصال فهي اسم ذاتي . واما هذا الاشارية فهي وان ظهر بحسب الاصول اللغوية انها ترجع الى اقنوم معين الا ان كل شيء قابل الاشارة يجوز بحسب الاصول اللغوية ان يشار اليه وان لم يكن في الحقيقة اقنوماً لاننا نقول هذا الحبر وهذا الحمار . فاذاً يجوز بحسب الاصول اللغوية ايضاً ان يشار بها الى الذات الالهية من حيث يُعبر عنها بلفظ الله كقوله في خر ١: ٢ « هذا الاهی فايہ امجد »



البحثُ الثمَرُ أربعينَ

في الاقنوم بالنسبة الى الاضافات او الخواص - وفيه اربعة فصول

ثم يبحث في الاقنوم بالنسبة الى الاضافات او الخواص والبحث في ذلك يدور على اربع مسائل - ١ هل الاضافة هي نفس الاقنوم - ٢ في ان الاضافات هل تميز الاقنوم وتنفرد بها - ٣ في انه اذا جردت الاضافات بالعقل عن الاقنوم هل تبقى الايستيريات متمايزة - ٤ في ان الاضافات هل تقتضي تقدم افعال الاقنوم بحسب العقل او بالعكس

الفصلُ الاولُ

هل الاضافة هي نفس الاقنوم

يُختلَى الى الاول بان يقال : يظهر ان الاضافة في الله ليست نفس الاقنوم لان كل شيئين هما واحد بعينه فانهما اذا تكثرا احدهما يتكرر الآخر . ويحدث ان يكون في اقنوم واحد اضافات متكررة لوجود الابوة والنفخ المشترك في اقنوم الآب وان يكون ايضاً اضافة واحدة في اقنومين كوجود النفخ المشترك في اقنوم الآب والابن . فاذاً ليست الاضافة نفس الاقنوم

٢ وايضاً ليس يوجد شيء في نفسه كما قال الفيلسوف في الطبيعيات ك ٤ م ٢٤ والاضافة موجودة في الاقنوم ولا يجوز ان يقال ان ذلك باعتبار الاتحاد للزوم وجودها في الذات ايضاً . فاذاً ليست الاضافة او الخاصة نفس الاقنوم في الله ٣ وايضاً كل شيئين هما واحد بعينه فهما بحيث ان كل ما يحمل على احدهما يحمل على الآخر . وليس كل ما يحمل على الاقنوم يحمل على الخاصة لاننا نقول ان الآب يولد ولا نقول ان الابوة مولدة . فاذاً ليست الخاصة نفس الاقنوم في الله لكن يعارض ذلك ان ليس تمايز في الله بين ما هو وما به كما قال بولسيوس في كتاب الاساييخ . والآب آب بالابوة . فهو اذاً نفس الابوة وكذلك سائر الخواص هي عين الاقنوم

والجواب ان يقال ان في هذه المسئلة خلافاً فمنهم من ذهب الى ان الخواص ليست نفس الاقنيم ولا موجودة في الاقنيم والذي حملهم على هذا القول طريقة دلالة الاضافات التي لا تدل على وجود شيء بل بالاحرى بالقياس الى شيء ولذلك قالوا ان الاضافات مصاحبة كما مر بسط ذلك في مب ٢٨ ف ٢ الا انه لما كانت الاضافة من حيث هي شيء في الله هي نفس الذات الالهية والذات هي نفس الاقنوم كما يتضح مما مر في المبحث الآنف ١ يجب كون الاضافة هي نفس الاقنوم ومنهم من اعتبر هذا الاتحاد فذهب الى ان الخواص هي نفس الاقنيم لا موجودة في الاقنيم لانهم لم يكونوا يثبتون الخواص في الله الا بحسب ظاهر الكلام كما مر في مب ٣٢ ف ٢ ولكن لا بد من اثبات الخواص في الله كما اسلفنا في المحل المذكور وهي بعرضها بوجه المواطأة على انها بمنزلة صور للاقنيم ولما كان من شأن الصورة ان تكون موجودة في ما هي صورته وجب القول بان الخواص موجودة في الاقنيم وانها مع ذلك نفس الاقنيم كما نقول ان القات موجودة في الله وهي مع ذلك نفس الله اذا اجب على الاول بان الاقنوم والحاسة متحدان حقيقة ولكنهما متبايران اعتباراً فلا يلزم من تكثر احدهما تكثر الآخر لكن يجب ان يلاحظ انه بسبب البساطة الالهية يعتبر ضربان من الاتحاد الحقيقي في الله بين الاشياء المتبايرة في المخالقات لانه اذ كانت البساطة الالهية محرّجة لتركيب الصورة والمادة يلزم ان المقول بالمواطأة والمقول بالاشتقاق واحد بعينه في الله كالا لوهية والله اذ كانت محرّجة لتركيب المحل والعرض يلزم ان كل ما يوصف به الله فهو ذاته ولهذا كتبت الحكمة والقدرة شيئاً واحداً بعينه في الله لان كليهما الذات الالهية والحاسة بحسب كلا هذين الضربين من الاتحاد هي نفس الاقنوم في الله لان الخواص الاقنومية هي عين الاقنيم من جهة ان المقول بالمواطأة هو عين المقول بالاشتقاق لانها اقنيم قائمة بانفسها كما ان الابوة هي عين الآب والبنوة هي عين الابن والانبثاق هو عين الروح القدس .

وأما الخواص الغير الاقنومية فهي عين الاقنيم باعتبار الضرب الثاني من الاتحاد الذي بحسبه يكون كل ما يوصف به الله هو ذاته. وهكذا إذا فالنفع المشترك هو نفس اقنوم الآب ونفس اقنوم الابن لا بمعنى انه اقنوم واحد قائم بنفسه بل بمعنى انه خاصة واحدة موجودة في هذين الاقنومين كوجود ذات واحدة فيهما على ما مر في مب ٣٠ ف ٢

وعلى الثاني بانه يقال ان الخواص موجودة في الذات بطريقة الاتحاد فقط وأما في الاقنيم بطريقة الاتحاد لا حقيقة بل باعتبار طريقة الدلالة كوجود الصورة في الشخص ولذا كانت الخواص تعين الاقنيم وتميزها دون الذات وعلى الثالث بان الاوصاف والكلمات الوسمية تدل على الافعال الوسمية والافعال تُسند الى الاشخاص. والخواص ليست تدل كالاشخاص بل كصورة الاشخاص ولذا كانت طريقة الدلالة تمنع من حمل الاوصاف والكلمات الوسمية على الخواص

الفصل الثاني

هل تمايز الاقنيم بالاضافات

يُضَعَلُ الى الثاني بان يقال : يظهر ان الاقنيم لا تمايز بالاضافات لان البساط تمايز بانفسها. والاقنيم في غاية البساطة. فإذا تمايز بانفسها لا بالاضافات ٢ وايضا لا تمايز صورة الابحسب جنسها فلا يمتاز الابيض عن الاسود الا بحسب الكيف. والابستري يراد به شخص في جنس الجوهر. فإذا ليس يجوز تمايز الابستريات بالاضافات

٣ وايضا ان المطلق متقدم على المضاف. والتمايز الاول هو تمايز الاقنيم الالهية. فإذا الاقنيم الالهية لا تمايز بالاضافات

٤ وايضا ما يستلزم تقدم التمايز يمنع ان يكون مبدء الاول. والاضافة تستلزم تقدم التمايز لأخذه في حدها لان وجود المضاف هو كونه بالقياس الى الذير. فإذا

المبدأ الأول المميز في الله يمتنع ان يكون الاضافة
لكن يعارض ذلك قول بولسيوس في كتاب الثالث « ان الاضافة وحدها تُكثر
ثالث الاقنيم الالهية »

والجواب ان يقال ان كل متكرر فيه شيء مشترك فيجب التماس مميز فيه
فاذا لما كانت الاقنيم الالهية متفقة في وحدانية الذات كان لابد من التماس شيء
تتميز به حتى تكون متكررة . والاقنيم الالهية يوجد فيها امران تغاير بحسبهما وهما
الاصل والاضافة وهذان وان لم يتغايرا حقيقة لكنهما متغايران بحسب طريقة
الدلالة لان الاصل يدل عليه بطريقة الفعل كالوليد والاضافة يدل عليها بطريقة
الصورة كالابوة - اذا لما لاحظ بعض ان الاضافة تعلق الفعل ذهبوا الى ان الابدستريات
في الله تتميز بالاصل فيكون الآب ممتازا عن الابن من حيث هو والد والابن
مولود . واما الاضافات او الخواص فهي توضح بالتبعية تمايزات الابدستريات او
الاقنيم كما ان الخواص في المخلوقات توضح تمايزات الاشخاص التي تحصل بالمبادئ
المادية . ولكن هنا القول غير مستقيم لاهرين اما اولاً فلانه لابد لتعقل شيئين
متمايزين من تعقل تمايزهما بشيء باطن فيهما كاللادة او الصورة في المخلوقات . واصل
شيء ما ليس بتعقل كشيء باطن له بل كسيل من الشيء او الى الشيء كما ان التوليد
يتعقل كسيل ما الى الشيء المتولد وكصادير عن المولد . فاذا ليس يجوز ان يكون
الشيء المتولد والمولد متمايزين بالتوليد وحده بل لابد ان يتعقل فيها تلك الاشياء
التي يتمايزان بها . ولا يمكن ان يتعقل في الاقنوم الالهي شيء غير الذات والاضافة
او الخاصة . فاذا لما كانت الاقنيم مشتركة في الذات بقي انها تتميز بالاضافات .
واما ثانياً فلان التمايز في الاقنيم الالهية لا يجب ان يتعقل كما يتعقل ان شيئاً مشتركاً
يجزأ لان الذات المشتركة تبقى غير متجزئة بل يجب ان تكون المميزات مقومة
للاشياء التمايزة . والاضافات او الخواص تميزوا بقوم الابدستريات او الاقنيم من

من حيث هي عين الاقنوم القائمة بانفسها كما ان الابوة هي الآب والبنوة هي الابن لعدم التمايز في الله بين ما يحل مواطأة وما يحل اشتقاقاً. وتقوم الابدستري او الاقنوم متافى حقيقة الاصل لانه اذا أخذ بالمعنى الفعلي فهو يعقل كصادق عن الاقنوم القائم بنفسه فهو اذا بدسترنم تقدمه واذا أخذ بالمعنى الانفعالي كالولادة فهو يعقل كسبيل الى الاقنوم القائم بنفسه لا كمتوهم له ولذلك فالاشبه ان يقال ان الاقنوم او الابدستريات تمايز بالاضافات اولى من تمايزها بالاصل لانها وان كانت تمايز بكل الامرين الان تمايزها بالاضافات اسبق وأصل بحسب طريقة العقل ولذا فلفظ الآب لا يدل على الخاصة فقط بل على الابدستري ايضاً واما لفظ الوالد او المولد فيدل على الخاصة فقط لان لفظ الآب يدل على الاضافة التي هي مميزة ومقومة للاقنوم ولفظ المولد او المتولد فيدل على الاصل الذي ليس مميزاً ومقوماً للاقنوم اذا اجبب على الاول بان الاقنوم هي الاضافات القائمة بانفسها فتمايزها بالاضافات لا يتاني بساطتها

وعلى الثاني بان الاقنوم الالهية لا تمايز في الوجود القائمة فيه بانفسها ولا في شيء مطابق بل بحسب ما يقال به بالقياس الى الغير فقط. فاذا الاضافة كافية في تمايزها

وعلى الثالث بانه كلما كان التمايز اسبق كن اقرب الى الوحدة فيجب ان يكون يسيراً في الغاية ولذا فتمايز الاقنوم لا يجب ان يكون الا بما يحصل عنه ايسر تمايز اي بالاضافة

وعلى الرابع بان الاضافة انما تستلزم تقدم التمايز في الاشخاص متى كانت عارضة واما اذا كانت قائمة بنفسها فلا تستلزم ذلك بل يحصل معها التمايز لانه متى قيل ان وجود المضاف هو كونه بالقياس الى التبر فالمراد بلفظ الغير المضايغ الذي ليس متقدماً بل مصاحباً في الطبيعة

الفصل الثالث

في انه اذا جردت الاضافات عقلاً عن الاقنوم هل تبقى الايستزيات

يُخطئ الى الثالث بان يقال : يظهر انه اذا جردت الخواص او الاضافات عقلاً عن الاقنوم تبقى الايستزيات لان ما ينسب اليه شيء بسبب زيادة شيء يمكن تعقله مجرداً عن ذلك الزائد كما ان الانسان يُنسب الى الحيوان بزيادة شيء ويمكن تعقل الحيوان مجرداً عن الناطق . والاقنوم يُنسب الى الايستزي بزيادة شيء عليه لانه ايستزي ممتاز بمخاصة راجعة الى الشرف . فاذا اذا جردت الخاصة الاقنومية عن

الاقنوم يبقى تعقل الايستزي

٢ وايضاً ليس الآب آباءاً واحداً مابشيء واحد لانه آباء بالابوة فلو كان أحداً ما بها للزم بقي الاحدية عن الابن العاري عن الابوة . فاذا اذا ارتفعت الابوة عن الآب بالعقل بقي كونه أحداً ما . فاذا اذا جردت الخاصة عن الاقنوم يبقى الايستزي

٣ وايضاً قال اوغسطينوس في كتاب الثالث ه ب ١ « ليس قولنا غير مولود هو نفس قولنا آباء لانه لو لم يلد الابن لم يكن مانع من ان يقال له غير مولود » وهو لو لم يلد الابن لخلأ عن الابوة . فاذا اذا ارتفعت الابوة بقي ايستزي الآب من حيث هو غير مولود

لكن يعارض ذلك قول ايلاريوس في كتاب الثالث ٤ « ليس للابن شيء سوى المولود » وهما بن بالولادة . فاذا اذا ارتفعت البنوة لا يبقى ايستزي الابن وقس على ذلك سائر الاقنوم

والجواب ان يقال ان التجريد العقلي على ضربين احدهما تجريد الكلّي عن الجزئي كتجريد الحيوان عن الانسان والثاني تجريد الصورة عن المادة كتجريد صورة الدائرة عقلاً عن كل مادة محسوسة . والفرق بينهما انه في التجريد الذي يحصل بحسب الكلّي والجزئي لا يبقى المجرد عنه في العقل لانه اذا ارتفع فصل النطق عن الانسان

لا يبقى في العقل الانسان بل الحيوان فقط. واما التجريد الذي يعتبر بحسب المادة والصورة فيبقى فيه كلا الطرفين في العقل لانه اذا انتزعت صورة الدائرة من الحساس يبقى في عقلنا كل من تصور الدائرة وتصور الحساس منفصلين. والله وان لم يكن فيه في الحقيقة لا كلي ولا جزئي ولا صورة ولا مادة الا ان فيه بحسب طريقة العقل ما يشبه ذلك وهذا الاعتبار قاله المشيقي في كتاب الدين المستقيم ٣ ب ٦ ان الكلي هو الجوهر والجزئي هو الايستزي. فاذا اذا اعتبرنا التجريد الذي يحصل بحسب الكلي والجزئي فاذا ارتفعت الخواص يبقى في العقل الذات الكلية لا يستزي الآب الذي هو بمنزلة الجزئي. واذا اعتبرنا تجريد الصورة عن المادة فاذا ارتفعت الخواص الباقية الاقنومية يبقى تصور الايستزيات والاقانيم كما انه اذا ارتفع عن الآب كونه غير مولود او ناتجا يبقى ايستزي الآب واقتنومه وما اذا ارتفعت بالعقل الخاصة الاقنومية فيرفع تصور الايستزي لان الخواص الاقنومية لا يعقل انها ترد على الايستزيات الالهية كما ترد الصورة على المحل الموجود سابقا بل تحصل بها الاشخاص من حيث هي اقانيم قائمة بانفسها كما ان الابوة هي نفس الآب لان الايستزي يدل على شيء ممتاز في الله كونه جوهرًا مفردًا. فاذا لما كانت الاضافة هي التي تميز الايستزيات ونفوسها كما مر في الفصل الآنف يلزم انه اذا ارتفعت الاضافات الاقنومية عقلاً عن الاقانيم لا تبقى الايستزيات. ولكن قد مر في الفصل السابق ان بعضاً يقولون ان الايستزيات في الله لا تمايز بالاضافات بل بالاصل فقط بمعنى ان الآب ايستزي بكونه ليس صادراً عن آخر والابن ايستزي بكونه صادراً عن آخر بالتوليد واما الاضافات الطارئة تنحصر راجعة الى الشرف فان مقومة حقيقة الاقنوم ولذلك يقال لها اقنومية. فاذا اذا ارتفعت هذه الاضافات عقلاً تبقى الايستزيات لا الاقانيم. الا ان هذا القول باطل لوجهين. اولاً لان الاضافات تميز الايستزيات ونفوسها كما مر تحقيقه في الفصل السابق. وثانياً لان كل ايستزي ذي طبيعة ناطقة فهو

اقنوم كما يتفصح من تعريف بويسيوس الاقنوم في كتاب الطبيعتين حيث قال «الاقنوم جوهر مفرد ذو طبيعة ناطقة». فاذا لا بد لكون شيء ابيسترياً لا اقنوماً ان يجرّد النطق من جهة الطبيعة لا الخاصة من جهة الاقنوم

اذا اجيب على الاول بان الاقنوم لا يزيد على الابيستري خاصة بميزة بالاحلاق بل خاصة بميزة راجعة الى الشرف اذ يجب اعتبار هذا الكل بمقام فصل واحد . والخاصة المميزة ترجع الى الشرف بحسب تعقلها قائمة بنفسها في الطبيعة الناطقة . فاذا اذا ارتفعت الخاصة المميزة عن الاقنوم لا يبقى الابيستري وانما يبقى لوارتفعت ناطقة الطبيعة لان كلا من الاقنوم والابيستري جوهر مفرد ومن ثم كانت الاضافة المميزة في الله من حقيقة كل منهما

وعلى الثاني بان الآب ليس أباً فقط بالابوة بل اقنوماً واحداً ما و ابيسترياً ايضاً وليس يلزم مع ذلك ان الابن ليس واحداً ما و ابيسترياً كما ليس يلزم انه ليس اقنوماً وعلى الثالث بان اوغسطينوس لم يرد انه اذا ارتفعت الابوة يبقى ابيستري الآب من حيث هو غير مولود كأنما عدم الولادة مقومٌ ومميز لا يبيستري الآب فان هذا ممتنع لان غير المولود ليس يُثبت شيئاً لكنه يُقال بالنفي كما قال هو نفسه بل انما يتكلم بالاجمال اذ ليس كل غير مولود أباً ومن ثم فاذا ارتفعت الابوة لا يبقى في الله ابيستري الآب بحيث يمتاز عن الاقنومين الآخرين بل بحيث يمتاز عن المخلوقات كما يتصور اليهود

الفصل الرابع

هل الافعال الوسمية متقدمة عقلاً على المخصوص

يُخطئ الى الرابع بان يقال : يظهر ان الافعال الوسمية متقدمة عقلاً على المخصوص فقد قال معلم الاحكام في تم ٢٧ حكم ١ «هو آب دائماً لانه ولد الابن دائماً» وهكذا يظهر ان التوليد متقدم عقلاً على الابوة

٢ وايضاً ان كل اضافة فهي تستلزم في العقل تقدم ما تنبني عليه كما تستلزم المساواة
تقدم لكم . والابوة اضافة مبنية على الفعل الذي هو التوليد فهي اذا تستلزم تقدم التوليد
٣ وايضاً ان التوليد الفعلي بالنسبة الى الابوة كالولادة بالنسبة الى البنوة . والبنوة
تستلزم تقدم الولادة لان الابن انما هو ابن لكونه مولوداً . فاذا كذلك الابوة تستلزم
تقدم التوليد

لكن يعارض ذلك ان التوليد هو فعل اقنوم الآب . والابوة مقومة لا اقنوم الآب
فهي اذا مقدمة عقلاً على التوليد

والجواب ان يقال انه اذا اعتبرنا مذهب القائلين بان الخواص لا تميز الايستزات
ونقومها بل توضح الايستزات المتمايزة والمتقومة وجب القول مطلقاً بان الاضافات
لاحقة عقلاً لانفعال الوسية بحيث يجوز ان يقال مطلقاً ان الآب أب لكونه يلد
واما اذا اعتبرنا ان الاضافات تميز الايستزات في الله ونقومها وجب التفصيل لان
الاصل يُعقل في الله بالمعنى الفعلي والانفعالي فالمعنى الفعلي كنسبة التوليد للآب
والانفعالي مأخوذ بمعنى الفعل الوسي للآب والابن والمعنى الانفعالي كنسبة الولادة لابن
والانبات في الروح القدس . فالاصول الانفعالية متقدمة مطلقاً في العقل على خواص
الاقنومين الصادرين حتى الاقنومية اذ الاصل الانفعالي يُعقل كسبيل الى الاقنوم
المتقوم بالخاصة وكذا الاصل الفعلي متقدم عقلاً على اضافة الاقنوم المأصل الغير
الاقنومية كما ان فعل انسخ الوسي متقدم عقلاً على الخاصة الاضافية الغير المخصوصة
باسم والمشاركة بين الآب والابن واما خاصة الآب الاقنومية فيجوز اعتبارها على
نحوين . اولاً بما هي اضافة وبهذا الاعتبار تستلزم ايضاً بحسب العقل تقدم الفعل
الوسي لان الاضافة من حيث هي هي تنبني على الفعل . وثانياً بحسب كونها مقومة
للاقنوم وبهذا الاعتبار يجب ان تكون الاضافة متقدمة عقلاً على الفعل الوسي
كتقدم الاقنوم الفاعل عقلاً على الفعل

إذا أُجيب على الأول بان لفظ الآب في قول معلم الاحكام «انما هو آب لانه يولد» مأخوذة بحسب دلالة على الاضافة فقط لا بحسب دلالة على اقنوم قائم بنفسه، والا لوجب ان يقال بالعكس انما يولد لكونه آبا

وعلى الثاني بان ذلك الاعتراض متجه على الابوة من حيث هي اضافة لا من حيث هي مقومة للاقنوم

وعلى الثالث بان الولادة هي السبيل الى اقنوم الابن ولذا فهي متقدمة عقلاً على البنوة حتى من حيث هي مقومة لاقنوم الابن واما التوليد الفعلي فيعقل كصادر عن اقنوم الآب ولذلك فهو ينتلزم تقدم خاصة الآب الاقنومية

المبحث الحادي والاربعون

في الاقانيم بالنسبة الى الافعال الوسمية - وفيه ستة فصول

ثم ينبغي النظر في الاقانيم بالنسبة الى الافعال الوسمية والبحث في ذلك يدور على ست مسائل
 ١ - هل يجب اسناد الافعال الوسمية الى الاقانيم - ٢ - هل هذه الافعال اضطرارية او ارادية
 ٣ - هل يصدر الاقنوم باعتبار هذه الافعال من لاشيء او من شيء - ٤ - هل يجب ثبات القوة في الله بالنظر الى الافعال الوسمية - ٥ - في ان هذه القوة ما المراد بها - ٦ - هل يجوز وقوع الافعال الوسمية على اقانيم متكفرة

الفصل الأول

هل يجب اسناد الافعال الوسمية الى الاقانيم

يُحْتَجُّ على الأول بان يقال : يظهر ان الافعال الوسمية لا يجب اسنادها الى الاقانيم فقد قال بولسيوس في كتاب الخالوث « جميع الاجناس متى حبلت على الله تحول الى الجوهر الالهي ما خلا المضافات » والفعل جنس من الاجناس العشرة . فاذا لو أُسند فعل ما الى الله لرجع الى ذاته لا الى سته

٢ وايضاً قال اوغسطينوس في كتاب الثالث ه ب و ه « كل ما يقال على الله
فاما يقال بحسب الجوهر او بحسب الاضافة » وما يرجع الى الجوهر يعبر عنه بالصفات
الذاتية وما يرجع الى الاضافة يعبر عنه باسماء الاقانيم او باسماء الخواص . فاذا ما عدا
هذه ليس يجب استناد الافعال الوسمية الى الاقانيم
٣ وايضاً من خواص الفعل ان يؤثر من نفسه انفعالاً . والله منزّه عندنا عن
الانفعالات . فاذا يجب تنزيهه عن الافعال الوسمية ايضاً
لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في كتاب الايمان الى بطرس ب ٢ « من خواص
الآب كونه ولد الابن » والتوليد فعلٌ ما . فاذا يجب اثبات الافعال الوسمية في الله
والجواب ان يقال ان التمايز في الاقانيم الالهية يُعتبر بحسب الاصل . والاصل
ليس يمكن تعيينه كما ينبغي الابيض الافعال . فاذا لم يكن بدّ لبيان رتبة الاصل في
الاقانيم الالهية من استناد الافعال الوسمية الى الاقانيم
اذا اوجب على الاول بان كل اصل فهو يتعين بفعل ما ورتبة الاصل يمكن
جعلها في الله على ضربين . احدهما بحسب كون الخليفة تصدر عنه وهذا علمٌ للاقانيم
الثلاثة ولذا كانت الافعال التي تسند الى الله لتعين صدور المخلوقات عنه ترجع الى
الذات . والاخرية تعتبر بحسب صدور اقليم عن اقنوم آخر . فاذا الافعال المعينة لهذه
لرتبة من الاصل تدعى وسمية لان سمات الاقانيم هي نسب الاقانيم بعضها الى بعض كما
يشفع مما مرّ في مب ٣٢ ف ٣

وعلى الثاني بان الافعال الوسمية انما تفاز اضافات الاقانيم بحسب طريقة الدلالة
فقط واما في الحقيقة فهي عينها من كل وجه ولذا قال المعلم في كتاب الاحكام
تم ٢٦ ان التوليد والولادة يقال لهما ايضاً ابوة وبنوة . وليان ذلك فليعتبر ان اصل
شيء من آخر يجب ان يُعرف اولاً من الحركة لانه لا كان شيء ينتقل من حاله
بالحركة فواضح ان ذلك يعرض من علّة ما . ولذا كان الفعل بحسب وضعه الاول

يدل على اصل الحركة لانه كما ان الحركة باعتبارها في المتحرك من الغير يقال لها
انفعال كذلك اصل هذه الحركة باعتبار ابتدائها من الغير وانتهائها الى ما يتحرك
يقال لها فعل فاذا ارتفعت الحركة لم يكن الفعل دالاً الا على رتبة الاصل باعتبار
صدوره عن علته او مبدا وانتهائه الى ما يصدر عن المبدأ فاذا لما لم يكن في الله حركة
لم يكن الفعل الاقتوي المصدر اقنوماً الى الانسبة المبدأ الى الاقنوم الصادر عن المبدأ
وهذه النسب هي الاضافات او السمات الا انه لما كنا لا نقدر ان نتكلم على الامور
الالية والعقلية الا بحسب طريقة المحسوسات التي منها تقتص المعرفة والتي فيها
تكون الافعال والانفعالات من حيث تضمن الحركة مفاتيحاً للاضافات التي انما
هي لواحق لها وجب ان نعبر عن نسب الاقنوم تارة بطريقة الافعال وتارة بطريقة
الاضافات وهكذا يتضح انها متحدة حقيقة وانما تتاخر بحسب وجه الدلالة فقط
وعلى الثالث بان الفعل انما يؤثر من نفسه انفعالا بحسب دلالاته على اصل الحركة
وهو ليس يُجمل في الاقنوم الالية بهذا المعنى فاذا ليس يُجمل فيها انفعالات الا
بحسب طريقة التعبير اللغوي فقط كما نقول ان الآب يولد والابن يتولد

الفصل الثاني

هل الانفعال الوسبية ارادية

- يُخطئ الى الثاني بان يقال : يظهر ان الافعال الوسبية ارادية فقد قال ايلاريوس
في كتاب المجامع قاً ٢٥ « الآب لم يلد الابن موجباً بطبعه »
٢ وايضاً قال الرسول في كورلوا ١٣ : « نقلنا الى ملكوت ابن محبته » والمجبة
خاصة بالارادة فاذا الابن مولود من الآب بالارادة
٣ وايضاً ليس شيء اعظم في كونه ارادياً من المحبة والروح القدس يصدر
عن الآب والابن كمحبة فاذا يصدر بالارادة
٤ وايضاً ان الابن يصدر بطريق العقل كالكلمة وكل كلمة فانها تصدر عن

القائل بالارادة . فاذا الابن يصدر عن الآب بالارادة لا بالطبع
ه وايضاً ما ليس ارادياً فهو اضطراري فلو كان الآب قد ولد الابن لا بالارادة
الزيم في ما يظهر انه ولده اضطراراً وهذا مناف لما قاله اوغسطينوس في كتابه الى
أوروسيو ميب^٧

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في الملل المذكور « ان الآب قد ولد الابن
لا مختاراً ولا موجباً »

والجواب ان يقال ان قولنا ان شيئاً يوجد او يفعل بالارادة يحتمل معنيين احدهما
ان تكون الباء للمصاحبة فقط كما اذا قلت انا انسان بارادتي اي اريد ان اكون
انساناً وبهذا المعنى يصح ان يقال ان الآب ولد الابن بالارادة كما هو الله بالارادة
لانه يريد ان يكون الها ويريد ان يلد الابن . والثاني ان تكون الباء للسببية كما يقال
ان الصانع يعمل بالارادة لان الارادة هي مبدأ العمل وبهذا المعنى يجب ان يقال
ان الآب لم يلد الابن بالارادة بل انما صدر الخليفة بالارادة . ومن ثم قيل في كتاب
المجامع قاه ٢ « من يقل ان الابن مصنوع بارادة الله كاحد المخلوقات فليكن محروماً »
وبيان ذلك ان الفرق بين الارادة والطبيعة في التأثير ان الطبيعة محدودة الى
واحد والارادة ليست محدودة الى واحد لان المفعول يصدر على شبه الصورة التي
بها يفعل الفاعل . وواضح ان شيئاً واحداً ليس له الأصورة واحدة طبيعية بها يحصل
على الوجود . فهو اذاً يفعل على حسبها هو موجود . واما الصورة التي بها تفعل الارادة
فليست واحدة فقط بل هي متكررة بتكثر الحقائق المعقولة . فاذا ما يُفعل بالارادة
لا يكون على حسب وجود الفاعل بل على حسب ما يريد الفاعل ويتعلل ان يكون
فاذاً ما يمكن ان يكون كذا او على حال اخرى فببدوه الارادة وما لا يمكن ان يكون
الا كذا فببدوه الطبيعة . وما يميز ان يكون كذا او على حال اخرى فهو بعيد عن
الطبيعة الالهية وهو خاص بالخليفة الناطقة لان الله واجب الوجود لذاته والخليفة

مبدعة من العدم. ولذا لما اراد الاريوسيون ان ينتجوا ان الابن خليفة قالوا ان
الباء في قولنا الآب ولد الابن بالارادة السلبية. واما نحن فيجب ان نقول ان الآب
ولد الابن بالطبيعة لا بالارادة ومن ثم قال ايلاريوس في كتاب المجامع تحد ٢٤
« ان ارادة الله آتت كل خليفة جوهرها والولادة الكاملة من الجوهر الغير المنفصل
والغير المولود آتت الابن الطبيعة لان جميع المخلوقات قد أبدعت على حسب ارادة
الله ان تكون واما الابن المولود من الله فهو قائم بنفسه على حسب ما الله موجود»
اذاً اجيب على الاول بان ذلك النص انما يريد به على الذين كانوا يمتنعون مصاحبة
الارادة الابوية ايضاً في ولادة الابن زعماً بان الآب قد ولد الابن بالطبع بحيث لم
يكن له ارادة في ان يلد كما قد نحتل باعطار طبيعي اموراً كثيرة مضادة لارادتنا
كلوت والمهرم وما يشبه ذلك من النقائص وهذا يتضح بما يلي ذلك في المحل
المذكور حيث قيل «لان الآب قد ولد الابن لا غير مريد كانه مكره على ذلك او
مضطر اليه بطبعه»

وعلى الثاني بان الرسول يدعو المسيح ابن محبة الله من حيث هو محبوب من الله
حُباً متجاوز الحد لا بمعنى ان المحبة هي مبدأ توليد الابن
وعلى الثالث بان الارادة ايضاً من حيث هي طبيعة ما قد تريد شيئاً بالطبع كما
ان ارادة الانسان تميل طبعاً الى السعادة وكذا الله فانه يريد نفسه ويحبها طبعاً واما
ما سواه فلارادته تنطلق على نحو ما بطرفي وجوده وعلمه دون تعيين كما مر في جرم
الفصل وفي مب ١٩ ف ٣. واما الروح القدس فانه يصدر كمحبة من حيث ان
الله يحب نفسه فهو اذاً يصدر طبعاً وان صدر بطريق الارادة
وعلى الرابع بان التصورات العقلية يرجع فيها ايضاً الى المبادئ الأولى التي
تعقل بالطبع والله يعقل نفسه بالطبع وعلى هذا يكون تصور الكلمة الالهية طبعياً
وعلى الخامس بانه يقال شيء ضروري لذاته وضروري لغيره والضروري لغيره

على قسمين احدهما ضروري لعلته فاعلة وموجبة وبهذا المعنى يقال ضروري لما هو قسري والآخر ضروري لعلته غائية كما ان ما الى الغاية يقال له ضروري من حيث يتمتع بدونه وجود الغاية او وجودها كما ينبغي . والتوليد الالهي ليس ضرورياً ينحوي منها لان الله ليس لاجل غاية وليس يقع القسر عليه . واما الضروري لذاته فهو ما يتمتع عدم وجوده وبهذا المعنى وجود الله ضروري وتوليد الآب للابن ضروري

الفصل الثالث

هل الافعال الوسمية هي من شيء

يُغْفَى الى ثالث بان يقال : يظهر ان الافعال الوسمية ليست من شيء لانه لو كان الآب يُولد الابن من شيء فاما من نفسه او من شيء غيره فان كان من شيء غيره يلزم ان يكون في الابن شيء اجنبي عن الآب ضرورة ان ما يتولد منه شيء يوجد في المتولد وهذا مناف لقول ايلاريوس في كتاب الثالث ٧ « ليس فيها مغاير او اجنبي » وان كان يُولده من نفسه فلما كان ما يتولد منه شيء ان بقي بعد التوليد يصبح محل المتولد عليه كما نقول الانسان ايضا لان الانسان يبقى بعد صيرورته من اللا ابيض ابيض يلزم اما ان الآب لا يبقى بعد توليد الابن وان الآب هو الابن واللازم باطل . فاذا الآب لم يُولد الابن من شيء بل من العدم

٢ وايضاً ما يتولد منه شيء فهو مبدا له فلو كان الآب يُولد الابن من ذاته او من طبيعته لكانت ذات الآب او طبيعته مبداً للابن . لاجازة ان تكون مبداً مادياً اذ ليس في الله محل للمادة فهي اذاً مبداً فاعلياً كما ان المولد هو مبداً للمتولد وهكذا يلزم ان الذات تولد وهذا قد أبطل في مب ٣٩ ف ٣

٣ وايضاً قول اوغسطينوس في كتاب ثالث ٧ ب ٦ ان الافانيم الثلاثة ليست من ذات واحدة اذ لتغاير بين الذات والاقنوم . واقتوم الابن ليس مغايراً لذات الآب . فاذاً ليس من ذات الآب

٤ وايضاً كل خلقه في من الدم . والابن يقال له في الكتاب خلقه فقد قيل
بهم الحكمة المولودة في سي ٥: ٢٤ « اني خرجت من فم العلي بكرة قبل كل خلقه »
وقيل بعد ذلك بفهما « من البدء وقبل الدهور خلقت » فاذاً ليس الابن مولوداً
من شيء بل من الدم . وهذا الاعتراض يمكن وروده على الروح القدس ايضاً لقوله
في زك ١٢: ١ « يقول الرب باسط السماء مؤسس الارض جابل روح الانسان
فيه » وفي عا ٤: ١٣ على ما في احدى النسخ « انا مكوّن الجبال وخالق روح »
لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في كتاب الايمان الى بطرس ١ ب ١
« الله الآب وحده قد ولد من طبيعته من غير بدء الابن المساوي له »
والجواب ان يقال ان الابن ليس مولوداً من الدم بل من جوهر الآب فقد
حققتنا في مب ٢٧ ف ٢ ومب ٣٣ ف ٢ وان الابوة والبنوة والولادة موجودة حقاً
وحقيقة في الله . والفرق بين التوليد الحقيقي الذي به يصدر صادر على انه ابن
(ابن) المصنع ان المصنع يصنع شيئاً من مادة خارجة كما يصنع التجار الكرسي
من الخشب والانسان يولد الابن من نفسه وكما ان المصنع المخلوق يصنع شيئاً
من المادة كذلك الله يصنع من الدم كما سياتي بيانه في مب ٥ ف ٤ لا بمعنى ان
الدم يصير جوهرًا للشيء بل بمعنى ان جوهر الشيء يصدر كله من دون وجود
شيء سابق . فاذاً لو كان الابن صادرًا عن الآب كموجود من الدم لكانت نسبتة
الى الآب نسبة المصنوع الى المصانع وواضح ان هذا لا يفيد لفظ البنوة حقيقة بل
تشبيهاً فقط . فاذاً لو كان ابن الله صادرًا عن الآب كموجود من الدم لما كان ابناً
حقاً وحقيقةً وهذا مناف لقوله في يو ٥: ٢ « ونحن في الاله الحقيقي في ابنه يسوع
المسيح » . فاذاً ابن الله الحقيقي ليس من الدم ولا مصنوعاً بل مولوداً فقط . واما
تسمية بعض الذين صنعهم الله من الدم ابناء الله فبجاز على نحو من التشبيه بذلك
الذي هو ابناه حقاً ومن ثم فمن حيث ان ابن الله الحقيقي والطبيعي واحد يقال له

وحيد كقوله في يو ١: ١٨ «الابن الوحيد الذي في حضن الآب هو آخر» ومن حيث ان غيره يقال لم يأنه الله بالخبرة تشبيهاً به يقال له بوجه المجاز بكر كقوله في رو ٨: ٢٩ «الذي سبق فرقم سبق فحدّد ان يكونوا مشابهيّن بصورة ابنه حتى يكون بكرًا ما بين اخوة كثيرين» فالخلص اذن من ذلك ان ابن الله مولود من جوهر الآب ولكن لا كما يولد ابن الانسان لان جزء جوهر الانسان المولد يتحول الى جوهر المتولد والطبيعة الالهية غير متغيرة، فاذا من الضرورة ان الآب بتوليد ابنه لم يفرغ فيه جزءاً من طبيعته بل اشركه فيها كلها بحيث لم يبق تمايز بينهما الا بحسب الامر فقط كما يتضح مما مر في مب ٤٠ ف ٢

اذا اُجيب على الاول بان من في قولنا الابن مولود من الآب تدل على مبدأ والى مشارك في الجوهر لاعلى مبدأ مادي لان ما يتكون من المادة يتم بتحويل ما يتكون منه الى صورة ما والذات الالهية منزّهة عن التحويل وغير قابلة بصورة اخرى وعلى الثاني بان قولنا الابن مولود من ذات الآب يفيد نسبة المبدأ الفاعلي كما فسر المعلم بقوله في تم ٥ حكم ١ الابن مولود من ذات الآب اي من الآب الذات وذلك لقول اوغسطينوس في كتاب الثالث ٥ ب ١٣ «ان قولي من الآب الذات كقولي باوفر صراحة من ذات الآب» الا ان هذا ليس يظهر كافياً لمعنى هذا القول لجواز ان نقول ان الخليفة هي من الله الذات لانها من ذات الله ومن ثم فيجوز ان يقال بخلاف ذلك ان من تنفد دائماً معنى المساواة في الجوهر وعلى هذا فلا نقول ان اليت من البناء لان البناء ليس علّة مساوية في الجوهر ونقول ان شيئاً من شيء كما كان المبدأ مساوياً في الجوهر سواء كان مبدأً فاعلياً كما يقال ان الابن من الآب او مبدأً مادياً كما يقال ان المديّة من الحديد او مبدأً صورياً في ما صورته قائمة بنفسها وغير طارئة على شيء آخر فقط لانه يجوز ان نقول ان ملاكاً هو من طبيعة عقلية ومن هذا القيل قولنا الابن مولود من ذات الآب من حيث ان ذات

الآب المشترك فيها الابن بالتوليد قائمة بنفسها فيه
وعلى الثالث بانه متى قيل الابن مولود من ذات الآب يزداد شيء يمكن وجود
التمايز باعتباره واما متى قيل الاقانيم الثلاثة من الذات الالهية فليس يثبت
شيء يمكن باعتباره افادة التمايز المدلول عليه بالحرف . فليس بين القولين مماثلة
وعلى الرابع بانه متى قيل الحكمة مخلوقة يمكن حمل ذلك لا على الحكمة التي هي
ابن الله بل على الحكمة المخلوقة المفاضة من الله على المخلوقات فقد قيل في سي ١ : ١
« هو خلقها (اي الحكمة) بالروح القدس وافاضها على جميع مصنوعاته » ولا يمنع
ان يتكلم الكتاب في محل واحد على الحكمة المولودة والحكمة المخلوقة لان الحكمة
المخلوقة انما هي مشاركة ما في الحكمة النيرة المخلوقة او انه يمكن حمله على الطبيعة
المخلوقة التي اتخذها الابن فيكون معنى قوله « من البدء ومن قبل الدهر خلقت »
تطرت مذ ذلك مقترنة بالخلقة او ان المراد بوصف الحكمة بالخلق والولادة بيان كيفية
التوليد الالهي لانه في التوليد يقبل المتولد طبيعة المولد وهذا راجع الى الكمال واما
في الخلق فالخلق لا يتغير ولكن المخلوق لا يقبل طبيعة الخالق . فاذا يقال للابن
مخلوق ومولود معاً دلالة بالخلق على عدم تغير الآب وبالتوليد على وحدة الطبيعة في
الآب والابن وبهذا المعنى فسر ايلايوس هذه الآية في كتاب المجامع قاه واما
الآيتان الأخريان المورّدتان فليس الكلام فيهما على الروح القدس بل على الروح
المخلوق الذي يقال له تارة رّيح وتارة هواء وأخرى نفس الانسان وحيناً يطلق ايضاً
على النفس او على كل جوهر غير مرئي

الفصل الرابع

هل في الله قوة بالنظر الى الافعال الوسمية

نُحيط الى الرابع بان يقال : يظهر ان ليس في الله قوة بالنظر الى الانفعال الوسمية
لان كل قوة فهي اما فعلية او انفعالية . وليس شيء منهما جائزاً هنا اما القوة الانفعالية

فلمدم وجودها في الله كما اسلفناه في مب ٢٥ ف ١ وإما القوة الفعلية فلمدم ملاءمتها
لاقنوم بالنظر الى آخر لان الاقائيم الالهية ليست مصنوعة كما مر في الفصل
الآنف . فاذا ليس في الله قوة الى الافعال الوسمية

٢ وايضاً ان القوة نقال بالقياس الى الممكن . والاقائيم الالهية ليست في عداد
الممكنات بل في عداد الضرورات . فاذا ليس يجب جعل قوة في الله بالنظر الى
الافعال الوسمية التي تصدر الاقائيم الالهية

٣ وايضاً ان الابن يصدر كالكلمة التي هي تصور العقل والروح القدس يصدر
كالهبة الراجعة الى الارادة . والقوة نقال في الله بالنسبة الى المفعولات لا بالنسبة
الى التعلل والارادة كما مر في مب ٢٥ ف ١ . فاذا ليس يجب ان نقال القوة في الله
بالنسبة الى الافعال الوسمية

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في ردو على مكسيموس المبتدع ك ٣ ب ١
« اذا كان قد تعذر على الله الآب ان يلد ابناً مساوياً له فإين قدرته على كل شيء »
فاذا في الله قوة بالنظر الى الافعال الوسمية

والجواب ان يقال كما يحتمل في الله افعال وسمية كذلك لا بد ان يجعل فيه قوة
بالنظر الى هذه الافعال اذ ليست القوة شيئاً سوى مبدأ فعل ما واذ كنا نتصور
الآب مبدأ التوليد والآب والابن مبدأ النسخ فلا بد ان يوصف الآب بقوة التوليد
والآب والابن بقوة النسخ لان المراد بقوة التوليد ما به يولد مولد وكل مولد فانه يولد
بشيء . فاذا لا بد من جعل قوة للتوليد في كل مولد وقوة للنسخ في كل ناظر
اذا اوجب على الاول بانه كما ان الافعال الوسمية لا يصدر بحسبها اقنوم على انه
مصنوع كذلك القوة عليها لا نقال في الله بالنظر الى اقنوم مصنوع بل بالنظر الى
اقنوم صادر فقط

وعلى الثاني بان الممكن بحسبها يقابل الضروري يلحق القوة المنفصلة التي ليست في

الله . فإذا ليس في الله ايضاً شيء ممكن بهذا المعنى بل بحسبما يندرج الممكن تحت
الضروري فقط وعلى هذا يجوز ان يقال صكاً ان وجود الله ممكن كذلك تولد
الابن ممكن

وعلى الثالث بان القوة تدل على المبدأ . والمبدأ يفيد الامتياز عما هو مبدؤه
والامتياز في ما يقال على الله يعتبر على ضربين حقيقي واعتباري فالحقيقي هو
امتياز الله بالماهية عن الاشياء التي هو مبدؤها بالخلق كامتياز اقنوم عن الاقنوم
الذي هو مبدؤه بالفعل الواسي . والفعل لا يمتاز في الله عن الفاعل الا بالاعتبار
فقط والا للكان الفعل عرضاً فيه . ولذا فبالنظر الى تلك الافعال التي بها يصدر عن
الله اشياء متميزة عنه بحسب الذات او الاقنوم يجوز جعل قوة فيه بحسب حقيقة
المبدأ الخاصة ولهذا فكما يجعل في الله قوة الابداع يجوز ان نجعل فيه قوة التوليد او
النفع . واما التعلل والارادة فليسا من الافعال التي تدل على صدور شيء عن
الله متماز بحسب الذات او الاقنوم . فإذا ليس يجوز ان يكون في الله حقيقة القوة
بالنظر اليهما الا بحسب طريقة التعلل والتصير فقط من حيث ان العقل والتعلل لا
يعبر عنهما في الله بطريقة واحدة مع ان تعقله هو ذاته التي ليس لها مبدأ

الفصل الخامس

في ان قوة التوليد هل تدل على الاضافة لا على الذات

يُنظَر الى الخامس بان يقال : يظهر ان قوة التوليد او النفع تدل على الاضافة لا
على الذات لان القوة تدل على المبدأ كما يضح من حذرها في الالهيات كـ م ١٧
ان القوة الفاعلة هي مبدأ الفعل . والمبدأ يقال في الله باعتبار السمة بالنظر الى الاقنوم
فإذا القوة لا تدل في الله على الذات بل على الاضافة

٢ وايضاً لا تنافير في الله بين القوة والعمل . والتوليد يدل في الله على الاضافة .
فإذا كذلك قوة التوليد

٣ وايضاً ما يدل في الله على الذات فهو مشترك بين الاقنيم الثلاثة . وقوة التوليد ليست مشتركة بين الاقنيم الثلاثة بل خاصة بالآب . فاذا لاتدل على الذات لكن يعارض ذلك ان الله كما يقدر ان يولد الابن كذلك يريد ان يولده . واردة التوليد تدل على الذات . فاذا كذلك قوته

والجواب ان يقال ان بعضاً قالوا ان قوة التوليد تدل على الاضافة في الله وهذا مستحيل لانه انما يقال قوة بالخصوص في كل فاعل لما به يفعل الفاعل . وكل ما يصدر شيئاً بفعله فانه يصدره مشابهاً له من حيث الصورة التي بها يفعل كما ان الانسان المتولد يشبه المولّد في الطبيعة الانسانية التي بقوتها يقدر الآب ان يولد انساناً فاذا ما به المتولد يشبه المولّد هو القوة المولدة في مولده ما و ان الله يشبه الآب المولّد بالطبيعة الالهية . فاذا الطبيعة الالهية في الآب هي قوة التوليد فيه . ومن ثم قال ايلاريوس في كتاب الثالث ه « ان ولادة الله لا يمكن ان لا تقبل تلك الطبيعة لصادري عنها لان ما ليس قائماً بنفسه الامس الله ليس شيئاً سوى الله » . فاذا على هذا يجب ان يقال ان قوة التوليد تدل بالاصالة على الذات الالهية كما قال المعلم في كتاب الاحكام ٢١٨ لاعلى الاضافة فقط ولا على الذات من حيث هي نفس الاضافة بحيث تدل على الامرين سواء لان الابوة وان كان يعبر عنها كصورة الآب الا انها خاصة اقنومية نسبتها الى اقنوم الآب نسبة الصورة الشخصية الى شخص مخلوق . والصورة الشخصية في المخلوقات تقوم لاقنوم المولّد وليست ما به يولد المولّد والا لكان سقراط يولد سقراط . فاذا كذلك الابوة لا يمكن اخذها بمعنى ما به يولد الآب بل بمعنى ما يقوم اقنوم المولّد والا لكان الآب يولد الآب وما به يولد الآب هو الطبيعة الالهية التي فيها يشبه الابن وهذا الاعتبار قال الدمشقي في كتاب الدين المستقيم ١ ب ١٨ « التوليد هو عمل الطبيعة » لا بمعنى انها مولدة بل بمعنى انها ما به يولد المولّد ولذا كانت قوة التوليد تدل قصداً على الطبيعة الالهية وتبعاً على الاضافة

إذاً اجيب على الاول بان القوة لا تدل على اضافة المبدأ والالكانت في جنس
 الاضافة بل تدل على ما هو مبدأ لا كما يقال مبدأ للفاعل بل كما يقال مبدأ لما به
 يفعل الفاعل والفاعل يمتاز عن المفعول والمولّد يمتاز عن المتولد وما به يولّد مولّد فهو
 مشترك بينهما وكلّما كان التوليد أكمل كان الاشتراك أتمّ . فإذا لمّا كان التوليد الالهي
 في غايه الكمال كان ما به يولّد الآب مشتركاً بين المتولد والمولّد ومحمداً معهما بالعدد
 لا بالنوع فقط كما في المخلوقات . فإذا متى قبل ان الذات الالهية هي المبدأ الذي به
 يولّد المتولد لا يلزم ان الذات الالهية متميزة عن المولّد كما يلزم ذلك لو قيل ان الذات
 الالهية تولّد

وعلى الثاني بانه كما ان التوليد وقوة التوليد واحدٌ بعينه في الله كذلك الذات الالهية
 والتوليد والابوة واحدٌ بعينه حقيقة لا اعتباراً

وعلى الثالث بان القوة في قولنا قوة التوليد نقال قصداً والتوليد يقال تبعاً كما
 لو قلنا ذات الآب فهي إذاً باعتبار دلالتها على الذات مشتركة بين الاقانيم الثلاثة
 وباعتبار دلالتها على السمة خاصة باقنوم الآب

الفصل السادس

هل يجوز وقوع الفعل الوسي على اقانيم متكررة

يُضغى الى السادس بان يقال : يظهر انه يجوز وقوع الفعل الوسي على اقانيم
 متكررة بحيث تكون اقانيم متكررة مولودة او منفوخة في الله لان كل ما له قوة
 التوليد يقدر ان يولّد والابن له قوة التوليد . فإذا يقدر ان يولّد . لاجاز ان يولّد نفسه
 فإذا يولّد ابناً آخر . فإذا يمكن وجود ابنائه كثيرين في الله

٢ وايضاً قال اوغسطينوس في رده على مكسيمينوس ك ٣١٢ » الابن لم يولّد
 الخالق لا لغيره بل لان ذلك لم يكن واجباً »

٣ وايضاً ان الله الآب هو اقوى على التوليد من الآب المخلوق . والانسان الواحد

يقدّر ان يولد ابنه كثيرين . فإذا كذلك الله وخصوصاً لأن قوة الآب لا تنافس بتوليد ابن واحد

لكن يعارض ذلك انه لا فرق في الله بين الامكان والوجود فلو امكن وجود ابنه كثيرين في الله لوجد ابنه كثيرون ولكن في الله أكثر من اقانيم ثلاثة وهذا بدعة والجواب ان يقال ليس في الله الآب واحد وابن واحد وروح قدس واحد كما قال اثناسيوس في قانونه ويمكن تحقيق ذلك من اربعة اوجه . أولاً من جهة الإضافات التي بها وحدها تتميز الاقانيم لانه لما كانت الاقانيم الالهية هي الإضافات القائمة بانفسها لم يكن ممكناً وجود أبناء كثيرين او ابنه كثيرين في الله الا اذا وجدت أبوات متكررة او بنوات متكررة وليس يمكن ذلك الا اذا كان بينهم تمايز مادي لأن صور النوع الواحد لا تتكرر الا بحسب المادة التي لا وجود لها في الله . فإذا ليس يمكن ان يكون في الله الابوة واحدة قائمة بنفسها فقط كما ان اليأض أيضاً لو كان قائماً بنفسه لما امكن ان يكون الا واحداً . وثانياً من طريقة الصدورات لأن الله يفعل جميع الاشياء ويريد بها بفعل واحد وساذج فإذا ليس يمكن ان يكون الا اقنوم واحد صادر بطريق الكلمة وهو الابن واقنوم واحد صادر بطريق المحبة وهو الروح القدس . وثالثاً من طريقة الصدور لأن الاقانيم تصدر بحسب الطبيعة كما مر في الفصل الثاني من هذا البحث والطبيعة محدودة الى واحد . ورابعاً من كمال الاقانيم الالهية لأن كمال الابن انما هو من طريق استغراقه البنوة الأخية كلها وكونه ابناً واحداً فقط وقس عليه الاقنومين الآخرين

إذا اجب على الاول بانه وان وجب التسليم على الاطلاق بان الابن له القوة التي للآب لكنه ليس يجب التسليم بان الابن له قوة التوليد على ان التوليد مصدر للفعل المعلوم بحيث يكون المعنى ان الابن له قوة ان يولد كما انه وان كان وجود الآب والابن واحداً بعينه لكنه ليس يصدق على الابن انه الآب بسبب القرينة

الوسمية واما على ان التوليد مصدرٌ للفعل المجهول فموجودٌ في الابن قوة التوليد اي ان يتولد وكذا اذا كان المراد به مطلق الحدوث بالمعنى المجهولي فيكون معنى قوة التوليد القوة التي يحدث بها التولد من اقنوم ما وعلى الثاني بان اوغسطينوس لم يرد في كلامه المورد ان الابن يقدر ان يولد ابناً بل ان عدم توليده ليس عن عجز فيه كما سيأتي بيانه قريباً في مب ٤٢ ف ٦ وعلى الثالث بان كمال الله وعروته عن الماد يستلزمان استحالة وجود ابناه كثيرين فيه كما مر في جرم الفصل فاذاً عدم وجود ابناه كثيرين ليس من عجز الآب عن التوليد



المبحث الثاني والاربعون

في تساوي الاقانيم الالهية وتشابهها — وفيه ستة فصول

ثم ينبغي النظر في نسبة الاقانيم بعضها الى بعض واولاً بالنظر الى المساواة والمساوية . وثانياً بالنظر الى الرسالة . اما الاول فلبحث فيو بنور على ست مسائل — ١ هل يوجد في الاقانيم الالهية مساواة — ٢ هل الاقنوم الصادر مشارك في الازنية لما هو صادر عنه — ٣ هل يوجد في الاقانيم الالهية ترتيب — ٤ هل الاقانيم الالهية متساوية في العظمة — ٥ هل كلٌ منها موجودٌ في الآخر — ٦ هل هي متساوية في القدرة

الفصل الاول

هل يوجد في الاقانيم الالهية مساواة

يُفَضَّلُ الى الاول بان يقال : يظهر ان المساواة لا محل لها في الاقانيم الالهية اذا انما تعتبر بحسب الاتحاد في الكم كما يتفهم من قول الفيلسوف في الالهيات ك ه م ٢٠ والا قانيم الالهية ليس يوجد فيها لا كم المتصل الداخِلُ المسى حجماً ولا الكم المتصل الخارج المسى مكاناً وزماناً وليس يوجد فيها ايضاً مساواة في الكم المنفصل

لأن الاقنومين أكثر من اقنوم واحد، فالمساواة إذن لا محل لها في الاقنوم الالهية
٢ وايضاً ان الاقنوم الالهية اقنوم ذات واحد كما مر في مب ٣٩ ف ٢ والذات
يعبر عنها بطريق الصورة والاتفاق في الصورة لا يفعل المساواة بل المشابهة. فإذا
يجب ان يقال ان في الاقنوم الالهية مشابهة لا مساواة

٣ وايضاً حيثما وجدت المساواة فهناك التساوي لأن المساوي يقال له مساوٍ
للمساوي. وليس يجوز ان يقال ان الاقنوم الالهية متساوية لأن الصورة اذا اشبهت
ما هي صورته شيئاً تماماً كانت هي مساوية له واما هو فليس مساوياً لها كما قال
اوغسطينوس في كتاب الثالث ب ١٠ والابن هو صورة الآب. فإذا ليس الآب
مساوياً لابن. فإذا ليس يوجد في الاقنوم الالهية مساواة

٤ وايضاً أن المساواة ضرب من الاضافة. وليس شيء من الاضافات مشتركاً
بين جميع الاقنوم اذ انما تتمايز الاقنوم بالاضافات. فالمساواة إذن لا محل لها في
الاقنوم الالهية

لكن يه أرض ذلك قول اثناسيوس في قانونه « لاقنوم الثلاثة مشتركة في الازلية
ومتساوية »

والجواب ان يقال لا بد من اثبات المساواة في الاقنوم الالهية لأن المساواة نقال
بنفي الأكثر والاقل كما قال الفيلسوف في الاخيات ك ١٠ م ١٩ وليس يجوز ان
ثبت في الاقنوم الالهية شيئاً أكثر واقل فقد قال بولسيوس في كتاب الثالث
« من اثبت زيادة او نقصاناً فقد التزم الفصل (يعني في اللاهوتية) كالاريسمين
الذين لما اثبتوا في الثالث تفاوتاً في مراتب الاعداد جراً ووافضوا به الى التكثر
وتوجيه ذلك ان اللاهوتيات يمنع ان يكون لها كمية واحدة بالعدد والكمية في
الله ليست مغايرة لذاته. فإذا لو لم يكن في الاقنوم الالهية مساواة لما كان لها ذات
واحدة فلم تكن الاقنوم الثلاثة لها واحداً وهذا محال. فإذا لا بد من اثبات المساواة

في الاقائيم الالهية

اذاً اجب على الاول بان الكم على ضربين احدهما يقال له الكم المحيي او الكم المقداري وهذا لا يكون الا في الجسمانيات فقط فاذا لاجل له في الاقائيم الالهية والثاني الكم الاقتداري المعتبر بحسب كمال طبيعة او صورة وهو الذي بحسبه يقال ان شيئاً أكثر او اقل حرارة من حيث هو أكثر او اقل كمالاً في هذه الحرارة وهذا الكم الاقتداري يعتبر اولاً في الاصل اي في نفس كمال الصورة او الطبيعة وبهذا الاعتبار يقال له عظم خاص كما يقال حرارة عظيمة باعتبار اشتدادها وكما لها. ولذا قال اوغسطينوس في كتاب الثلاث ٦ ب ١٨ « الاشياء التي ليست عظيمة في الحجم اعظمها احسنها » لانه يقال احسن لما هو اكل. وثانياً في مغايل الصورة والمفعول الاول للصورة الوجود لان كل شيء فهو حاصل على الوجود بحسب صورته والمفعول الثاني هو الفعل لان كل فاعل فهو يفعل بصورته. فاذاً الكم الاقتداري يعتبر بحسب الوجود وبحسب الفعل اما بحسب الوجود فمن حيث ان ما هو اكل طبيعة هو اعظم مدةً واما بحسب الفعل فمن حيث ان ما هو اكل طبيعة هو اقوى على الفعل وعلى هذا فالساواة تُعقل في الآب والابن والروح القدس من حيث ان ليس احدهم اقدم او اعظم او اقوى من الآخر كما قال اوغسطينوس في كتاب الايمان الى بطرس ب ١

وعلى الثاني بان المساواة حيثما اعتبرت بحسب الكم الاقتداري تضمنت المشابهة وزيادة لانها تنفي الزيادة لان كل مشتركين في صورة فيجوز ان يقال لهما متشابهان وان لم يكن اشتراكهما في تلك الصورة على السواء كما اذا قيل ان الهواء مشابه لل نار في الحرارة ولكن لا يجوز ان يقال لهما متساويان اذا كان احدهما اكل اشتراكاً في تلك الصورة من الآخر. ولما لم تكن طبيعة الآب والابن واحدة فقط بل موجودة في كل منهما على تمام الاستواء ايضاً لا نقول ان الابن مشابه للآب فقط نفيًا لفضلال

ونوميوس كما في اوغسطينوس في كتاب البدع ١٥٤ بل نقول ايضاً انه مساو له
نفياً لضلال اريوس

وعلى الثالث بان المساواة او المشابهة يجوز ان يدل عليها في الله على نحوين اي
بالاسماء وبالكلمات فنجيب الدلالة عليها بالاسماء يقال ان في الاقانيم الالهية
مساواة ومشابهة متكررتين لان الابن مساو ومشابه للآب وبالعكس وذلك لان
ذات الالهية ليست ذات الآب باكثر مما هي ذات الابن . فلذا كما ان الابن
حاصل على عظمة لآب وهو معنى كونه مساوياً للآب كذلك الآب حاصل على
عظمة الابن وهو معنى كونه مساوياً للابن . وما المخلوقات فليس فيها انعكاس المساواة
والمشابهة كما قال ديونيسيوس في كتاب الاسماء الالهية ب لانه يقال ان المخلوقات
مشابهة للعلل من حيث هي حاصلة على صورتها ولا يعكس لان وجود الصورة في
غلة ابي ووجودها في المخلول ثانوي . واما الكلمات فانها تدل على المساواة مع
الحركة . والله وان لم يكن فيه حركة الا ان فيه قبولا . فاذا لما كان الابن يقبل من الآب
ما هو مساو له فيه دون العكس كان لنا ان نقول ان الابن مساو للآب دون العكس
وعلى الرابع بانه ليس يجوز ان يعتبر في الاقانيم الالهية شي سوي الذات المشتركة
فيها والاضافات المتمايزة بها . والمساواة تفيد الامرين اي تمايز الاقانيم اذ ليس يدل
ان شيئاً مساو لنفسه ووحداية الذات لان الاقانيم انما هي متساوية من طريق انها
متحدة في العظمة والذات . وواضح ان شيئاً لا يضاف الى نفسه باضافة حقيقية وايضاً
لا تضاف اضافة الى أخرى باضافة أخرى لاننا متى قلنا ان الابوة مقابلة للبنوة
فليس المقابلة اضافة متوسطة بين الابوة والبنوة والا لتكثر الاضافات في كلا
الوجهين الى غير النهاية ولذا لم تكن المساواة والمثابرة في الاقانيم الالهية اضافة
حقيقية متميزة عن الاضافات الانتموية بل متضمنة في مفهومها الاضافات المتميزة
لاقانيم ووحداية الذات ولذا قال معلم الاحكام في حكم ١ ثم ٣١ نتما المضاف فيها

التسمية فقط

الفصل الثاني

هل الاقنوم الصادر مشاركٌ لمحدوث في الازلية كالابن والآب

يُتَعَيَّنُ الى الثاني بان يقال : يظهر ان الاقنوم الصادر ليس مشاركاً لمبدئه في الازلية كالابن والآب فان اريوس قد جعل للتوليد اثنتي عشرة طريقة . الطريقة الاولى بحسب صدور الخط عن النقطة وهذه خالية عن المساواة في البساطة . الطريقة الثانية بحسب صدور الاشعة عن الشمس وهذه خالية عن المساواة في الطبيعة . الطريقة الثالثة بحسب حصول السمة او الأثر عن الطلوع وهذه خالية عن المساواة في الجوهر وعن فاعلية القوة . الطريقة الرابعة بحسب فيض الارادة الصالحة عن الله وهذه أيضاً خالية عن المساواة في الجوهر . الطريقة الخامسة بحسب خروج العرض عن الجوهر والعرض خالٍ عن القيام بالنفس . الطريقة السادسة بحسب انتزاع المثال عن المادة كما يقبل الحسُّ المثال من الشيء المحسوس وهذه خالية عن المساواة في البساطة الروحانية . الطريقة السابعة بحسب تحريك الارادة من التفكير وهذا المحرك زمني . الطريقة الثامنة بحسب الاستحالة كما يصنع تمثالٌ من نحاس وتمثالٌ مادي . الطريقة التاسعة بحسب صدور الحركة عن المحرك وهنا أيضاً يوجد معلولٌ وعلةٌ . الطريقة العاشرة بحسب استخراج الانواع من الجنس وهذه لا محل لها في الله لان الآب ليس يُمكن على الابن كما يُمكن الجنس على النوع . الطريقة الحادية عشرة بحسب التصور كصدور القبة الخارجة عن القبة التي في الذهب . الطريقة الثانية عشرة بحسب الولادة كصدور الانسان عن الآب وهذه فيها متقدمٌ ومتأخرٌ بحسب الزمان . فإذا وُضِّحَ ان كل طريقة بها يصدر شيءٌ عن آخر فهي خالية عن المساواة في الطبيعة او في المدة . فإذا لو كان الابن صادراً عن الآب لوجب ان يقال اما انه أدنى من الآب او متأخرٌ عنه او أدنى ومتأخرٌ معاً

٢ وايضاً كل ما هو من آخر فله مبدأ . وليس لشيء ازلي مبدأ . فإذا ليس الابن ازلياً ولا الروح القدس ايضاً

٣ وايضاً كل ما يفسد ينتهي ان يوجد اذن كل ما يتولد يبتدىء ان يوجد لانه انما يتولد ليوجد . والابن مولود من الآب . فهو اذن مبتدىء في الوجود وليس مشاركاً للآب في الازلية

٤ وايضاً لو كان الابن مولوداً من الآب فهو اما يتولد منه دائماً او يجب جعل آ ن لتوليد ه فان كان الاول لزم كون الابن ناقصاً دائماً لان ما يكون في حال الولادة فهو ناقص كما يتضح في التدريجيات الموجودة دائماً في حال الفعل كالزمان والحركة وهذا محال . فإذا لا بد من جعل آ ن لتوليد الابن . فإذا قبل ذلك الآن لم يكن الابن لكن يعارض ذلك قول اثناسيوس في قانونه « الاقائم الثلاثة كلها مشتركة في الازلية »

والجواب ان يقال لابد من القول بان الابن مشارك للآب في الازلية وليبان ذلك فليعتبر ان كون الشيء الصادر عن مبدأ متأخراً عن مبدئه قد يمكن ان يحدث من جهتين من جهة الفاعل ومن جهة الفعل اما من جهة الفاعل فعلى اختلاف في الفواعل المختارة والفواعل الطبيعية فهو يحدث في الفواعل المختارة بسبب انتخاب الزمان فان الفاعل المختار كما في قدرته ان يتغيب الصورة التي يؤتيها المفعول كما اسلفنا في مب ٤١ ف ٢ كذلك في قدرته ان ينتخب الزمان الذي به يصدر المفعول واما في الفواعل الطبيعية فيحدث ذلك بسبب ان الفاعل لا يملك من اول الامر كمال القوة الطبيعية على الفعل بل انما يرد عليه ذلك بعد زمان ما كما ان الانسان لا يقدر من اول الامر ان يولد . واما من جهة الفعل فلانما يمنع ان يكون الصادر عن مبدأ مقارناً لمبدئه في الوجود بسبب ان الفعل تدريجي . فإذا هب ان فاعلاً بهذا لفعل ابتداءً ان يفعل حال وجوده لا يوجد المفعول الحال في آ ن واخذ بل في الآن

الذي عنده ينتهي الفعل . وواضح بما مرّ في الفصل الثاني من البحث السابق ان الآب ليس يُولد الابن بالارادة بل بالطبيعة وان طبيعة الآب كاملة منذ الازل وان الفعل الذي به يصير الآب الابن ليس تدريجياً والا لكان ابن الله يُولد بالتدريج ولكن تولده مادياً وحاصلاً بالحركة وهذا محال . فاذا لم يكن حين كان فيه الآب ولم يكن الابن وهكذا يكون الابن مشاركاً للآب في الازلية والروح القدس ايضاً مشاركاً لكليهما فيها

اذا اجيب على الاول بانه ليس في المخلوقات طريقة صدور تمثيل التوليد الالهي تمثيلاً كاملاً كما قال اوغسطينوس في كتاب كلمات الرب خط ٣٨ ب ٤ و ٥ و ٦ فاذا لا بد من تحصيل المشابهة من طرائق كثيرة بحيث ان ما يقوت احدها ما يوفي على نحو ما من الأخرى ولذلك قيل في المجمع الافسوسي « ان الضياء يكشف لك وجود الابن دائماً مع الآب مشاركاً له في الازلية . والكلمة توضح لك عدم التألم في الولادة واسم الابن يؤذن بالمشاركة في الجوهر » الا ان اشبه صدور بذلك صدور الكلمة عن العقل . وهي لا تكون متأخرة في الوجود عن مصدرها الا ان يكون العقل بما يخرج من القوة الى الفعل وهذا ممتنع في الله

وعلى الثاني بان الازلية تنفي مبدأ المدة لا مبدأ الاصل

وعلى الثالث بان كل فساد فهو تغير ما ولذا فكل ما يفسد يتبدى ان لا يوجد وينتهي وجوده . والتوليد الالهي ليس انتقالاً وتغييراً كما مرّ في مب ٢٧ ف ٢ فاذا الابن يُولد دائماً والآب يُولد دائماً

وعلى الرابع بان ما ليس متميزاً في الزمان وهو الآن مغاير لما هو مستمر وهو الزمان واما في الازلية فالآن غير متميز . ومستمر دائماً كما مرّ في مب ١٠ ف ٤ وتوليد الابن ليس في الآن الزماني او في الزمان بل في الازلية ولذا فدلالة على آنية الازلية واستمرارها يجوز ان يقال ان الابن يُولد دائماً كما قال اوريجانوس في خطابه

على الفصل الاول من يوحنا غير ان الأولى ان يقال له مولود دائماً كما قال
غريغوريوس في كتاب الآداب ٢٩ ب ٢١ واوغسطينوس في كلامه على مز ٣
بحيث يكون الطرف دالاً على استمرار الازلية واسم المنعول دالاً على كمال المولود
وعلى هذا فالابن ليس ناقصاً ولم يكن زمان لم يكن هو فيه كما زعم آريوس
الفصل الثالث

هل يوجد في الاقانيم الالهية ترتيب طبيعى

يقضى الى الثالث بان يقال: يظهر انه ليس في الاقانيم الالهية ترتيب طبيعى لان
كل ما في الله فهو اما ذات او اقنوم او سمة. والترتيب الطبيعى لا يدل على
الذات ولا على اقنوم او سمة. فاذا ليس في الاقانيم الالهية ترتيب طبيعى
٢ وايضاً ان الاشياء التي فيها ترتيب طبيعى بعضها متقدم على بعض ولو بالطبع
والاعتبار. والاقانيم الالهية ليس فيها متقدم ومتأخر كما قال اثناسيوس في قانونه.
فاذا ليس فيها ترتيب طبيعى

٣ وايضاً كل ما هو مترتب فهو متمايز. والطبيعة الالهية ليس فيها تمايز. فاذا ليست
مترتبة. فاذا ليس في الله ترتيب طبيعى

٤ وايضاً ان طبيعة الله هي ذاته. وليس في الله ترتيب ذاتي. فاذا ليس فيه
ترتيب طبيعى ايضاً

لكن يعارض ذلك انه حشما كانت كثرة دون ترتيب فهناك اختلاط. والاقانيم
الالهية ليس فيها اختلاط كما قال اثناسيوس في قانونه. فهي اذا مترتبة

والجواب ان يقال ان الترتيب يقال دائماً بالنسبة الى مبدأ. فاذا كما ان المبدأ
يقال على انحاء شتى اى بحسب الوضع كالنقطة وبحسب العقل كبداهة البرهان
وبحسب كل من الملل كذلك يقال الترتيب ايضاً. والمبدأ يقال في الله بحسب
الاصل دون تقدم كما مر في مب ٣٣ ف ١. فاذا يجب ان يكون فيه ترتيب بحسب

الاصل دون تقديم وهذا يقال له الترتيب الطبي اي الذي ليس الواحد فيه متقدماً على الآخر بل صادراً عن الآخر كما قال اوغسطينوس في رده على مكسيمينوس ب ٤
إذا اوجب على الاول بان الترتيب الطبي يدل على سمة الاصل بالمعوم
لا بالخصوص

وعلى الثاني بان ما يصدر في المخلوقات عن مبدأ وان كان مساوياً لمبدئه في المدة الا انه متأخر عنه بالطبع والاعتبار اذا اعتبر ما هو مبدأ وما اذا اعتبرت اضافات العلة والمعلول والمبدأ والمبتدأ فواضح ان المضافات هي معاً بالطبع والاعتبار من حيث يؤخذ احدها في حد الآخر . واما في الله فالاضافات اقسام قائمة بانفسها في طبيعة واحدة . فاذا ليس يمكن ان يكون قنوم فيه متقدماً على الآخر من جهة الطبيعة او من جهة الاضافات ولا بالطبع والاعتبار ايضاً

وعلى الثالث بان ليس المراد بالترتيب الطبي ان الطبيعة نفسها مترتبة بل ان الترتيب في الاقسام الالهية يعتبر بحسب الاصل الطبي
وعلى الرابع بان الطبيعة تفيد على نحو ما حقيقة المبدأ بخلاف الذات ولذا كانت تسمية ترتيب الاصل بالترتيب الطبي اولى من تسميته بالترتيب الذاتي

الفصل الرابع

هل الابن مساوٍ للآب في العظمة

يُخْطِئُ الى الرابع بان يقال : يظهر ان الابن ليس مساوياً للآب في العظمة فقد قال في يو ١٤ : ٢٨ « الآب هو اعظم مني » وقال الرسول في ١ كور ١٥ : ٢٨ « يُخْضِعُ الابن نفسه للذي اخضع له كل شيء »

٢ وايضاً ان الابوة راجعة الى شرف الآب وهي لا تناسب الابن . فاذا ليس كل ما للآب فهو للابن . فاذا ليس الابن مساوياً للآب في العظمة

٣ وايضاً حيثما كان كل واجزءه فاكثر الاجزاء هي اعظم من اقلها او من واحد

مهما كان ثلاثة رجال هم اعظم من رجلين اورجلي واحد. ويظهر ان في الله كلاً كلياً وجزءاً الاندراج سمات متكررة تحت الاضافة او السمة. فاذالما كان في الآب ثلاث سمات وفي الابن ستمان فقط لم يكن الابن مساوياً للآب في ما يظهر لكن يعارض ذلك قول الرسول في فيل ٢: ٦ «لم يكن يعتد مساواته لله اختلاصاً» والجواب ان يقال لا بد من القول ان الابن مساوٍ للآب في العظمة لان عظمة الله ليست شيئاً آخر سوى كمال طبيعته. ومن حقيقة الابوة والبنوة ان يبلغ الابن بالتوليد الى تحصيل كمال الطبيعة التي في الآب كلاً وبما كان التوليد عند الناس انتقالاً يخرج من القوة الى الفعل لم يكن الابن الانساني مساوياً للآب المولود دفعة من الابتداء بل يبلغ الى حد المساواة بالنشوء المُقتَضَى طبعاً الا ان يعرض دون ذلك مانع بسبب نقص في مبدأ التوليد. وواضح بما مر في مب ٣٣ ف ٢ و ٣ ان في الله ابوة وبنوة حقيقتين ولا يجوز ان يقال ان قدرة الله الآب كانت ناقصة في توليد ولا ان ابن الله اتصل الى الكمال بالتدرج والانتقال فاذا لا بد ان يقال انه كان منذ الازل مساوياً للآب في العظمة وناء عليه قال ايلاريوس في كتاب المجامع بعد قاي ٢٧٧ «اذا رفعت ضعف الاجساد وابتداء الحبل واوجاع التوليد وجميع الشدائد الانسانية كن كل ابن بحسب الولادة الطبيعية مساوياً للآب لانه شبه الطبيعة» اذا اجيب على الاول بان ذلك الكلام معمول على المسيح بحسب الطبيعة الانسانية التي هوفها ادنى من الآب وخاضع له. واما بحسب الطبيعة الالهية فهو مساوٍ له وهذا ما اراده اثناسيوس بقوله في قانونه «ساوٍ للآب بحسب اللاهوت وادنى منه بحسب الناسوت» وان الآب اعظم بسلطة الاعطائه الا ان الذي يُعطى وجوده بعينه ليس ادون كما قال ايلاريوس في كتاب الثالث ٩. وقال ايضاً في كتاب المجامع «ان خضوع الابن برطبيعي اي اقرار بالسلطة الابوية واما خضوع ما عداه فهو ضعف الإبداء»

وعلى الثاني بان المراد المساواة في العظمة . والعظمة في الله تدل على كمال الطبيعة كما مر في ف ١ من هذا البحث وهي راجعة الى الذات . ولنا كانت المساواة او المشابهة في الله تعتبر بحسب الذاتيات ويتمتع اعتبار تقييدهما بحسب تمايز الاضافات ولذا قال اوغسطينوس في رده على مكسيمينوس ك ٣ ب ١٣ « يُسأل عن الاصل بمن وعن المساواة بكيف او بكم » فاذا الابوة هي شرف الآب كما هي ذاته لان الشرف مطلق وراجع الى الذات . فاذا كما ان لذات التي هي الابوة في الآب هي بعينها البنوة في الابن كذلك الشرف الذي هو الابوة في الآب هو بعينه البنوة في الابن فاذا بالحق يقال ان كل ما للآب من الشرف فهو للابن . وليس يلزم صحة ان يقال الآب له الابوة اذا الابن له الابوة لان المطلق يتنزل الى المضاف لان في الآب والابن ذاتا واحدة بعينها وشرفا واحدا بعينه الا انها في الآب بحسب اضافة المعطي وفي الابن بحسب اضافة الآخذ

وعلى الثالث بان الاضافة في الله ليست كلاً كلياً ولوحبّت على كل من الاضافات لاتحاد جميع الاضافات فيه ذاتا ووجودا وهذا ينافي حقيقة الكلي لتمايز اجزائه بحسب الوجود . وكذا الاقنوم ليس كلياً في الله كما مر في مب ٣٠ ف ٤ . فاذا ليست جميع الاضافات اعظم من واحدتها فقط ولا جميع الاقنوم اعظم من اقنوم واحد فقط لحصول كل منها على كمال الطبيعة الالهية كله

الفصل الخامس

هل كل من الآب والابن موجود في الآخر

يُخطئ الى الخامس بان يقال : يظهر ان ليس كل من الآب والابن موجودا في الآخر لان الفيلسوف قد جعل لوجود شي في شي ثمانية طرق كما في الطبيعيات ك ٢٣ م ٢٣ . وليس يوجد كل من الآب والابن في الآخر بحسب طريق منها كما ينصح ان يتبعها . فاذا ليس كل منهما موجودا في الآخر

٢ وايضاً ليس يخرج شيء من شيء وهو لا يزال فيه . والابن قد خرج من الآب منذ الازل كقول ميخا ٢:٥ « غُارِجُهُ مِنْذُ الْقَدِيمِ مِنْ اَيَّامِ الْاَزَلِ » فأذا ليس الابن موجوداً في الآب

٣ وايضاً ان احد المتقابلين ليس يوجد في الآخر . والابن والآب متقابلان بالاضافة فأذا يمنع وجود احدهما في الآخر

لكن يعارض ذلك قوله في يوحنا ١٠:١ « انا في الآب والآب في »
والجواب ان يقال ان الآب والابن يعتبر فيهما ثلاثة الذات والاضافة والاصل وكل من الآب والابن موجود في الآخر بحسب كل منها المبحسب الذات فالآب موجود في الابن لان الآب هو نفس ذاته ويشترك الابن في ذاته لا بانقال ما فيه . فأذا يلزم من كون ذات الآب في الابن كون الآب في الابن وكذا لما كان الابن نفس ذاته يلزم كونه في الآب الموجودة فيه ذات الابن وهذا ما اراده ايلاريوس بقوله في كتاب الثالث « ان الله الغير المتغير يتبع على نحو ما طبيعته بتوليدته دائماً بنفسه غير متغير فأذا نعقل فيه طبيعة الله اذ هي الله في الله » واما بحسب الاضافات ايضاً فواضح ان احد المتقابلين بالاضافة يوجد في الآخر اعتباراً . واما بحسب الاصل فواضح ايضاً ان صدور الكلمة العقلية ليس شيئاً خارجاً بل مستقراً في العاقل وما يقال بالكلمة يبقى مندرجاً فيها . وكذا حكم الروح القدس

اذا احبب على الاول بان ما في المخلوقات ليس يمثل تمثيلاً كافياً ما في الله ولذا ليس كل من الآب والابن موجوداً في الآخر بحسب طريق من تلك الطرق التي ذكرها الفيلسوف ولكن اقربها اليه ما يقال بحسبه ان شيئاً يوجد في المبدأ الماصلاً الى ان المبدأ والمبتدأ في المخلوقات ليسا متعددين ذاتاً

وعلى الثاني بان خروج الابن من الآب انما هو بحسب طريقة الصدور الداخلي كما تخرج الكلمة من القلب وتبقى فيه فأذا هذا الخروج في الله انما هو بحسب تمايز

الاضافات فقط لا بحسب يون ما ذاقه
وعلى الثالث بان الآب والابن متقابلان بحسب الاضافات لا بحسب الذات
والمقابلان بالاضافة يوجد احدهما في الآخر كما تقدم في جرم الفصل

الفصل السادس

هل الابن مساوٍ للآب في القدرة

يتخطى الى السادس بان يقال : يظهر ان الابن ليس مساوياً للآب في القدرة فقد
قيل في يوه: ١٩: ٥ » ان الابن لا يقدر ان يعمل من نفسه شيئاً الا ما يرى الآب يعمل »
والآب يقدر ان يعمل من نفسه . فهو اذا اعظم قدرة من الابن
٢ وايضاً ان قدرة الامر والمعلم اعظم من قدرة المطيع والسامع . والآب يأمر
الابن كقوله في يوه ١٤: ٣١ » كما امرني الآب هكذا افعل » ويعلمه ايضا كقوله في
يوه: ٢٠: ٥ » الآب يحب الابن ويريه جميع ما يعمل » وكذا الابن ايضا يسمع كقوله
في يوه ٣٠: ٣ » كما اسمع احكم » فاذا الآب اعظم قدرة من الابن
٣ وايضاً ان كرن الآب يقدر ان يولد ابناً مساوياً له يرجع الى قدرة الآب على
كل شيء . فقد قال اوغسطينوس في رده على مكسيموس ك ٣ ب ٧ » اذا تمذّر على
الله الآب ان يولد ابناً مساوياً له فابن قدرته على كل شيء والابن ليس يقدر ان يولد
ابناً كما مر تحقيقه في مب ٤٢ ف ٦ فاذا ليس كل ما يرجع الى قدرة الآب على كل
شيء مقدوراً للابن وهكذا ليس الابن مساوياً للآب في القدرة
لكن يعارض ذلك قوله في يوه: ١٩: ٥ » مهما يعمل الآب فهذه يعملها الابن ايضا
على مثاله »

والجواب ان يقال لابد من القول بان الابن مساوٍ للآب في القدرة لان القدرة
على العمل تتبع كمال الطبيعة فاننا نرى في المخلوقات انه كلما كان شيء ذا طبيعة اكمل
كان ذا قدرة اعظم في العمل . وقد حققنا في ف ١ و ٤ من هذا البحث ان حقيقة

الابوة والبنوة الالهيتين تقتضي كون الابن مساوياً للآب في العظمة اي في كمال الطبيعة
 فأذا يلزم ان الابن مساوٍ للآب في القدرة وكذا يقال في الروح القدس بالنسبة اليهما
 اذا اوجب على الاول بان قول يوحنا «ان الابن لا يقدر ان يعمل من نفسه
 شيئاً» ليس مخرباً لقدرة في الآب عن الابن لانه يقال بعد ذلك بلا توسط
 «مهما يعمل الآب فهذا يعمل الابن على مثاله» بل يؤذن بان الابن ياخذ القدرة
 من الآب كما ياخذ منه الطبيعة . وعلى هذا قال ايلاريوس في كتاب الثالث ٩
 «ان وحدة الطبيعة الالهية هي بحيث ان الابن يفعل بنفسه ولا يفعل من نفسه»
 وعلى الثاني بانه ليس المراد بتعليم الآب وسامع الابن الا أن الآب يشرك
 الابن في علمه كما يشركه في ذاته وعلى هذا ايضا يمكن ان يحمل امر الآب لانه آتى
 الابن منذ الازل بتولده اياه معرفة ما يجب ان يعمل وارادته له . وان ذلك يجب
 عمله الأخرى على المسج باعتبار الطبيعة الانسانية
 وعلى الثالث بانه كما ان الفات التي هي الابوة في الآب هي بعينها البنوة في الابن
 كذلك القوة التي بها يولد الآب هي بعينها القوة التي بها يتولد الابن فأذا واضح ان
 كل ما هو مقدور للآب فهو مقدور للابن وليس يلزم مع ذلك انه يقدر ان يولد
 بل يتغير المطلق الى المضاف لان التوليد يدل في الله على الاضافة وعلى هذا فالابن
 له نفس القدرة التي للآب ولكن باضافة مختلفة فهي حاصلة للآب كمعطى وهذا
 هو المراد بقولنا انه يقدر ان يولد وحاصلة للابن كأخذ وهذا هو المراد بقولنا انه
 يقدر ان يتولد



المبحث الثالث والاربعون

في رسالة الاقانيم الالهية - وفيه ثمانية فصول

ثم ينبغي النظر في رسالة الاقانيم الالهية والمبحث في ذلك يدور على ثمانية مسائل - ١ هل

تجوز الرسالة على اقنوم الهي - ٢ - هل الرسالة اولية او زمانية فقط - ٣ - بحسب اي شيء يرسل
 احد الاقانيم الالهية رسالة محجبة - ٤ - هل تجوز الرسالة على كل من الاقانيم - ٥ - هل يرسل
 الابن والروح القدس رسالة محجبة - ٦ - الى من تصير الرسالة المحجبة - ٧ - في الرسالة الظاهرة
 - ٨ - هل يرسل اقنوم نفسه رسالة محجبة او ظاهرة

الفصل الاول

هل تجوز الرسالة على اقنوم الهي.

١ يتخطى الى الاول بان يقال : يظهر ان الرسالة لا تجوز على اقنوم الهي لان المرسل
 ادنى من المرسل . وليس في الاقانيم الالهية ما هو ادنى من الآخر . فاذا ليس يرسل
 اقنوم من آخر

٢ وايضا كل ما يرسل فانه يفارق المرسل ومن ثم قال ايرونييموس في تفسير نبوة
 زكريا ه « ما هو متصل ومجتمع في جسم واحد يتبع ارساله » وليس في الاقانيم
 الالهية ما يقبل الانفكاك كما قال ايلاريوس في كتاب الثالث ٧ فاذا ليس يرسل
 اقنوم من آخر

٣ وايضا كل من يرسل فانه يفارق مكانا ويتوجه من جديد نحو مكان آخر .
 وهذا لا يجوز على الاقنوم الالهي لوجوده في كل مكان . فالرسالة اذا لا تجوز على
 اقنوم الهي

لكن يعارض ذلك قوله في يوحنا ١٦ : ٨ « لست وحدي بل انا والاب الذي ارسلني »
 والجواب ان يقال ان حقيقة الرسالة تتضمن امرين احدهما نسبة المرسل الى
 المرسل منه والآخر نسبة المرسل الى الحد المرسل اليه فيكون مرسل يرسل يقين
 صدور المرسل عن المرسل اما بحسب الامر كما يرسل المولى عبده او بحسب المشورة
 كما يقال ان المشير يعث الملك الى الحرب او بحسب الاصل كما اذا قيل ان الزهرة
 تنبت من الشجرة . ويتبين ايضا سبته الى الحد المرسل اليه بحيث يتبدى ان
 يوجد هناك على نحو من الانحاء اما لانه لم يكن قبل اصلا في المكان المرسل اليه او

لانه يتبدى ان يوجد هناك على حال لم تكن له من قبل . فالرسالة تجوز على اقنوم
الهي بحسب افادتها من جهة صدور الاصل عن المرسل وبحسب افادتها من
جهة أخرى حالاً جديدة لوجود المرسل في الغير كما يقال ان الابن أرسل من الآب
الى العالم بحسب كونه ابتداءً ان يوجد في العالم بالجسد المتخذ مع أنه كان قبل
ذلك في العالم كافي يوا

إذا اجيب على الاول بان الرسالة تنفذ انخطاطاً في المرسل بحسب افادتها الصادر
عن المبدأ المرسل اما بحسب الامر او بحسب المشورة لان الأمر اعظم والمشير أحكم
وهي لا تنفذ في الله الا صدور الاصل الذي يكون بحسب المساواة كما مر قرياً في
بحر الفصل

وعلى الثاني بان ما يرسل بحيث يتبدى ان يوجد حيث لم يكن أولاً أصلاً
فانه يتحرك برسائله حركة مكانية فيجب من ثم مفارقه للمرسل في المكان وهذا
ليس يعرض في رسالة اقنوم الهي لان الاقنوم الالهي المرسل كما لا يتبدى ان يوجد
حيث لم يكن من قبل كذلك لا ينتهي ان يوجد حيث كان فإذا ليس في رسالته
افتراق بل تمايز في الاصل فقط

وعلى الثالث بان هذا الاعتراض منجّه على الرسالة التي تحصل بحسب الحركة
المكانية وهذه لا محل لها في الله

الفصل الثاني

هل الرسالة ازلية او زمانية فقط

يُخْتَلَفُ الى الثاني بان يقال : يظهر ان الرسالة يجوز ان تكون ازلية فقد قال
غريغوريوس في خط ٢٦ على الانجيل « الابن يرسل على حسب تولده » وتولد
الابن ازلية . فإذا كذلك رسالته ايضاً
٢ وايضاً كل ما يجوز عليه امر بحسب الزمان فهو يتغير . والاقنوم الالهي ليس

يتغير . فإذا ليست رسالة الاقنوم الالهي زمانية بل ازلية
٣ وايضاً ان الرسالة تفيد الصدور . وصدور الاقنوم الالهية ازلية . فإذا كذلك
رسالتها

لكن يعارض ذلك قول الرسول في غلا ٤: « لما بلغ ملء الزمان ارسل الله ابنه »
والجواب ان يقال ان الالفاظ التي تفيد الدلالة على اصل الاقنوم الالهية يجب
اعتبار فرق فيها فان منها ما ليس يفيد في دلالة الانسبة الى المبدأ كالصدور
والخروج . ومنها ما يدل على نسبة الى المبدأ وعلى حد الصدور وهذه منها ما يدل
على حد ازلية كالتوليد والنفع لان التوليد هو صدور اقنوم الهي الى الطبيعة الالهية والنفع
ماخوذاً بالمعنى الاتفعا لي يدل على صدور المحبة القائمة بنفسها ومنها ما يدل على النسبة
الى المبدأ وعلى حد زمني كالارسل والاعطاء لانه انما يرسل شي * ليوجد في شي *
وانما يعطي لملك * وامتلاك خليقة لاقنوم الهي او وجوده فيها على حال جديدة
امر زمني . فإذا الرسالة والاعطاء في الله يقالان بحسب الزمان فقط والتوليد والنفع
يقالان من الازل والصدور والخروج يقالان في الله بحسب الازل وبحسب الزمان
لان الابن صدر من الازل ليكون الها وبحسب الزمان ليكون انساناً بحسب الرسالة
الظاهرة او ليكون ايضاً في الانسان بحسب الرسالة المخفية

إذا اجيب على الاول بان كلام غريغوريوس اما على التوليد الزمني للابن من
الأم لان الآب او المراد به ان الابن له ان يرسل من طريق انه مولود منذ الازل
وعلى الثاني بان وجود اقنوم الهي على حال جديدة في خليقة او امتلاك خليقة
له بحسب الزمان ليس لكن تغير في الاقنوم الالهي بل لمكان تغير في الخليقة كما
ان الله ايضاً يقال له بحسب الزمان رب لمكان تغير الخليقة

وعلى الثالث بان الرسالة لا تفيد الصدور عن المبدأ فقط بل تدل على الحد
الزمني للصدور ايضاً في اذ زمانية فقط او متضمنة الصدور الازلي وزيادة أي

مفعولاً زمانياً لأن نسبة الاقنوم الالهي الى مبدئه ليست الا من الازل ولذا يقال
لِلرَّسَالَةِ صَدُورٌ مُزْدَوِجٌ اَي اِزَلِيٌّ وَزَمَانِيٌّ لِلاَزْدَوَاجِ النَّسْبَةِ اِلَى الْمَبْدِئِ بَلْ اِنَّمَا
الازدواج من جهة الحد الزماني والازلي

الفصل الثالث

في ان الرسالة المحيية لاقتنوم الميرهل هي بحسب موهبة النعمة المبررة فقط

يُحْتَجُّ اِلَى الثَّالِثِ بِانْ يُقَالُ : يَظْهَرُ انْ الرِّسَالَةَ الْمُحْيِيَّةَ لَا قَنْوَمَ اِلَهِيَّ لَيْسَتْ
بِحَسَبِ مُوَهِّبَةِ النِّعْمَةِ الْمُبَرَّرَةِ فَقَطْ لِانْ اِرْسَالَ اقْنوَمِ اِلَهِيٍّ هُوَ اَعْطَاوُهُ فَلَوْ كَانَ
اقْنوَمُ اِلَهِيٍّ اِنَّمَا يُرْسَلُ بِحَسَبِ مُوَهِّبَةِ النِّعْمَةِ الْمُبَرَّرَةِ فَقَطْ لَمَا كَانَ يُعْطَى الْاِقْنوَمُ نَفْسُهُ
بَلْ مُوَاهِبُهُ فَقَطْ وَهَذَا هُوَ ضَلَالُ الْقَائِلِينَ بِانْ الرُّوحَ الْقُدُسَ لَا يُعْطَى بَلْ اِنَّمَا
تُعْطَى مُوَاهِبُهُ

٢ وايضاً ان لفظ بحسب يدل على نسبة علقماً والاقنوم الالهي هو علة امتلاك
موهبة النعمة المبررة دون العكس كقول الرسول في روم ٥ : « ان محبة الله قد
أفيضت في قلوبنا بالروح القدس الذي أعطي لنا » . فاذاً ليس يصح ان يقال ان
اقنوماً اِلهياً يُرْسَلُ بِحَسَبِ مُوَاهِبِ النِّعْمَةِ الْمُبَرَّرَةِ

٣ وايضاً قال اوغسطينوس في كتاب الثالث ٤ ب ٢٠ « متى تُصَوِّرَ الْاِبْنُ
بِالْعَقْلِ فِي الزَّمَانِ يُقَالُ اَنَّهُ يُرْسَلُ » وَالْاِبْنُ لَيْسَ يُعْرَفُ بِالنِّعْمَةِ الْمُبَرَّرَةِ فَقَطْ بَلْ بِالنِّعْمَةِ
الْمُجَانِيَةِ اَيْضاً كَمَا يُعْرَفُ بِالْاِيْمَانِ وَالْعِلْمِ . فَاِذَا لَيْسَ يُرْسَلُ اقْنوَمُ اِلَهِيٍّ بِحَسَبِ النِّعْمَةِ
الْمُبَرَّرَةِ فَقَطْ

٤ وايضاً قال رابانوس « ان الرسل أعطوا الروح القدس لفعل المعجزات » وهذا ليس
موهبة النعمة المبررة بل موهبة النعمة المجانية . فاذاً الاقنوم الالهي ليس يُعْطَى بِحَسَبِ
النِّعْمَةِ الْمُبَرَّرَةِ فَقَطْ

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في كتاب الثالث ٣ « ان الروح القدس

يصدر بحسب الزمان لتقديس الخلق « والرسالة صدور زمني . فإذا لما كان تقديس الخلق انما يكون بالنعمة المبررة فقط لزم ان الرسالة المحيية لاقتنوم المحير لا تكون الا بالنعمة المبررة

والجواب ان يقال ان الرسالة تجوز على اقتنوم المحي بحسب وجوده في شيء على حال جديدة ويجوز عليه الاعطاه بحسب امتلاكه من شيء وكلا الامرين لا يكون الا بحسب النعمة المبررة لان الله طريقة واحدة عامة بها يوجد في جميع الاشياء بذاته وقوته وحضوره وجود العلة في العلولات المشتركة لها في الخبرة وله من وراء ذلك طريقة واحدة خاصة تلائم الخليقة الناطقة التي يقال ان الله يوجد فيها وجود المعروف في العارف والمحبوب في المحب . ولا كانت الخليقة الناطقة تتوصل بفعلها بالمعرفة والمحبة الى الله لا يقال بحسب هذه الطريقة الخاصة ان الله يوجد في الخليقة الناطقة فقط بل انه يسكن فيها سكناه في هيكله . فإذا على هذا ليس يمكن ان يكون مفعول آخر سبباً لوجود اقتنوم المحير على حال جديدة في الخليقة الناطقة سوى النعمة المبررة . فإذا انما يرسل اقتنوم المحي ويصدر في الزمان بحسب النعمة المبررة فقط - وكذلك لا يقال اننا نملك الاما نقدر ان نستعمله او نتمتع به على وفق اختيارنا والقدرة على التمتع باقتنوم المحير انما يحصل عليها بحسب النعمة المبررة فقط والروح القدس يمتلك ويسكن في الانسان بموهبة النعمة المبررة فهو اذا يعطى ويرسل اذا اجيب على الاول بان الخليقة الناطقة تستكمل بموهبة النعمة المبررة الى حيث ان تملك لاحرية التصرف في الموهبة المخلوقة فقط بل حرية التمتع بنفس الاقتنوم الالهي ايضاً ولذا فالرسالة المحيية تحصل بحسب موهبة النعمة المبررة ومع ذلك يعطى الاقتنوم الالهي نفسه

وعلى الثاني بان النعمة المبررة تأهب النفس لامتلاك الاقتنوم الالهي وهذا هو المراد بقولنا ان الروح القدس يعطى بحسب موهبة النعمة ومع ذلك فان موهبة النعمة

هذه هي من الروح القدس وهذا هو المراد بقول الرسول «ان محبة الله قد افيضت في قلوبنا بالروح القدس»

وعلى الثالث بان الابن وان امكن ان نعرفه بفعولات أخرى لكنه ليس يسكن فينا او نملكه بفعولات أخرى

وعلى الرابع بان فعل المعجزات دليل مظهر للنعمة المبررة كموهبة النبوة وكل نعمة مجانية ولذلك دعيت النعمة المجانية في ١ كور ١٢ «اظهار الروح» . فاذا على هذا انما يقال ان الرسل أعطوا الروح القدس لفعل المعجزات لانهم أعطوا النعمة المبررة مع العلامة المظهرة لها . فاذا لم يمسحوا بالاعلام النعمة المبررة فقط دون النعمة فلا يقال بالاطلاق ان الروح القدس يعطى الا ان يكون ثمرة محض ما كما يقال ان فلاناً أعطي روح النبوة او المعجزات من حيث انه حاصل على قوة الانبياء او فعل المعجزات

الفصل الرابع هل يجوز الرسالة على الآب

يُضَعَّى الى الرابع بان يقال : يظهر ان الرسالة يجوز على الآب لان ارسال اقنوم الهي هو اعطاؤه . والآب يعطي نفسه اذ لا يمكن ان يملك الا باعطائه نفسه . فاذا يجوز ان يقال ان الآب يرسل نفسه

٢ وايضاً ان الاقنوم الالهي يرسل بحسب سكنى النعمة . والثالث يسكن كله فينا بالنعمة كقوله في يوحنا ١٤: ٢٣ «اليه تأتي وعنده نجعل مقامنا» . فاذا الرسالة تجوز على كل من الاقنوم الالهية

٣ وايضاً كل ما يجوز على اقنوم فانه يجوز على جميع الاقنوم ما خلا السمات والاقنوم . والرسالة لا تنل على اقنوم ولا على سمة لان السمات خمس فقط كما مر في مس ٣٢ ف ٣ . فالرسالة اذن تجوز على كل من الاقنوم

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في كتاب الثالث ٢ ب ٣ «ان الآب وحده

لم يذكر أنه أرسل

والجواب ان يقال ان الرسالة تتضمن في حقيقة معناها صدوراً عن آخر وفي الله بحسب الاصل كما مر في ف ٢١ ولا لم يكن الآب صادراً عن آخر لم تكن الرسالة جائزة عليه اصلاً بل انما تناسب الابن والروح القدس لصدورها عن آخر اذا اجيب على الاول بانه اذا اريد بالاعطاء امتناع بشيء عن صفاته يقال بهذا المعنى ان الآب يعطي نفسه لامتاعه الخلقية بنفسه كرمأ منه . واما اذا اريد به الدلالة على سلطة المعطي بالنسبة الى ما يُعطى فلا يجوز الاعطاء في الله الا على الاقنوم الصادر عن آخر كما لا تجوز الرسالة الا عليه

وعلى الثاني بانه وان كان مفعول النعمة هو ايضاً من الآب الذي يسكن بالنعمة كالابن والروح القدس الا انه لعدم كونه من آخر لا يقال انه يرسل كقول اوغسطينوس في كتاب الثالث ٤ ب ٢٠ « متى عرف الآب في الزمان من اية كان فلا يقال انه أرسل اذ ليس له مبدأ او مصدر »

وعلى الثالث بان الرسالة من حيث تدل على صدور عن المرسل تتضمن في معناها السمة لا بالخصوص بل بالاجمال باعتبار ان الصدور عن آخر مشترك بين ستمين

الفصل الخامس

هل تجوز الرسالة المحيية على الابن

يُعطى الى الخامس بان يقال : يظهر ان الرسالة المحيية لا تجوز على الابن لان الرسالة المحيية لا تقوم المحيية تعتبر بحسب مواهب النعمة - وجميع مواهب النعمة خاصة بالروح القدس كقوله في ا كور ١٢ : ١١ « وهذا كله يعملها الروح الواحد بيسه » . فاذا ليس يرسل ارسالاً محيية الا الروح القدس ٢ وايضاً ان رسالة اقنوم المحي تكون بحسب النعمة المبررة . والمواهب الراجعة

الى كمال العقل ليست مواهب النعمة المبرزة لجواز الحصول عليها بدون المحبة كقولہ
في ١ كور ١٢: ٢ «لو كانت لي النبوة وكنت اعلم جميع الاسرار والعلم كله ولو كان
لي الايمان كله حتى انقل الجبال ولم تكن في المحبة فلست بشيء» . فاذا لما كان
الابن يصدر ككلمة العقل لم تكن الرسالة المعجبة جائزة عليه في ما يظهر

٣ وايضاً ان رسالة اقنوم الهي ضرب من الصدور كما مر في الفصل السابق
والفصل الاول من هذا المبحث . وصدور الابن غير صدور الروح القدس غير
فلو أرسل كلامها لكانت رسالتها غيرين ايضاً فلا يكون في اخراها فائدة لان في
احداها كفاية في تقديس الخليقة
لكن يعارض ذلك قوله عن الحكمة الالهية في حك ٩: ١٠ «فأرسلها من السماوات
المقدسة وايضا من عرش مجدك»

والجواب ان يقال ان الثالث كله يسكن في العقل بالنعمة المبرزة كقولہ في
يو ١٤: ٢٣ «اليه ناتي وعنده نجعل مقامنا» وارسال اقنوم الهي الى واحد بالنعمة
المعجبة يدل على حال جديدة لسكنى ذلك الاقنوم وعلى صدوره عن اقنوم آخر .
فاذا لما كانت السكنى بالنعمة والصدور عن آخر جائزين على كلي من الابن
والروح القدس كانت الرسالة المعجبة جائزة على كليهما . واما الآب فهو وان
جاز عليه السكنى بالنعمة لا يجوز عليه الصدور عن آخر . وهكذا لا تجوز عليه
الرسالة ايضاً

إذا اجيب على الاول بان المواهب وان كانت جميعها من جهة ما هي مواهب
تُسبب الى الروح القدس لتضمنه حقيقة الموهبة الأولى من حيث هو محبة كما اسلفناه
في مب ٣٨ ف ١ الان بعضها باعتبار حقائقها الخاصة تُسبب الى الابن بنوع من
التخصيص وهي المواهب التي ترجع الى العقل وبحسب هذه المواهب تعتبر رسالة
الابن . وبناء على هذا قال اوغسطينوس في كتاب الثالث ٤ ب ٢٠ «انما يُرسل

الابن ارسلنا مسجياً الى كل واحد متى عُرِفَ وَقِيلَ «

وعلى الثاني بان النفس تصير بالنعمة محاكية لله فلا بد اذن لارسل اقنوم المير الى واحد بالنعمة ان يصير ذلك الواحد مشابهاً بموهبة من مواهب النعمة للاقنوم الالهي المُرسَل . ولما كان الروح القدس محبة كانت النفس تشبه بموهبة المحبة فكانت رسالة الروح القدس تعتبر بحسب موهبة المحبة . واما الابن فهو كلمة لا اي كلمة كانت بل ناعمة للمحبة ومن ثم قال اوغسطينوس في كتاب الثالث ٩ ب ١٠ « اما الكلمة التي تقصد الاشارة اليها فهي معرفة مع محبة » . فاذا ليس يُرسَل الابن بحسب اي كمال العقل بل بحسب تثقيف العقل على حال يصدر بها الى عاطفة المحبة كقوله في يو ٦ : ٤٥ « كل من سمع من الآب وتعلم يقبل الي » وفي حز ٣٨ : ٤ « في هذيدي انتدبت في نار » ولذا قال اوغسطينوس بصريح العبارة في المجل المذكور « انما يُرسَل الابن متى عُرِفَ وَقِيلَ من كل واحد » والقبول يدل على معرفة بالخبرة وتسمى بالخصوص sapientia (اي حكمة) كانتها sapida, scientia

(اي معرفة لذينة) كقوله في سي ٦ : ٢٣ « حكمة التعليم كاسمها »

وعلى الثالث بانه لما كانت الرسالة تدل على اصل الاقنوم المُرسَل وعلى السكنى بالنعمة كما مر في جرم الفصل وفي الفصل الاول فاذا كان كلامنا على الرسالة باعتبار الاصل كانت رسالة الابن متمازة عن رسالة الروح القدس كما تميز الولادة عن الانبثاق واما اذا كان كلامنا عليها باعتبار مفعول النعمة كانت الرسالتان متفتحتين في اصل النعمة ومتمايزتين في مفعولها وبما اثاره العقل واخراهم العاطفة وهكذا يشفع انه يستحيل وجود احدي الرسالتين دون الأخرى لعدم خلو احدهما عن النعمة البررة ولعدم مفارقة احد الاقنومين للآخر

ألفصل السادس

في ان الرسالة المحجبة هل تنصير الى جميع المشتركين في النعمة

يُخفى الى السادس بان يقال: يظهر ان الرسالة المحجبة لا تنصير الى جميع المشتركين في النعمة لان آباء العهد العتيق كانوا مشتركين في النعمة ولم تنصير الرسالة المحجبة اليهم في ما يظهر فقد قيل في يو ٣٩: ٧ » ولم يكن الروح قد أُعطي بعد لان يسوع لم يكن بعد قد مجد » فإذا الرسالة المحجبة لا تنصير الى جميع المشتركين في النعمة ٢ وايضاً ان الترقى في الفضيلة لا يكون الا بالنعمة . والرسالة المحجبة ليست في ما يظهر بحسب ترقى الفضيلة لان ترقى الفضيلة في ما يظهر متواصل اذ ان المحبة لا تزال دائماً على حال التزايد والتنقص فتكون الرسالة متواصلة . فإذا الرسالة المحجبة لا تنصير الى جميع المشتركين في النعمة

٣ وايضاً ان المسيح والطوباويين حاصلون على ملء النعمة . ولا تنصير اليهم في ما يظهر رسالة لان الرسالة انما تنصير الى شيء بعيد والمسيح من جهة ما هو انسان والطوباويون كافة متحدون مع الله اتحاداً كاملاً . فإذا الرسالة المحجبة لا تنصير الى جميع المشتركين في النعمة

٤ وايضاً ان اسرار الشريعة الجديدة تضمن النعمة . ومع ذلك لا يقال ان الرسالة المحجبة تنصير اليها . فإذا الرسالة المحجبة لا تنصير الى كل ما هو حاصل على النعمة لكن يعارض ذلك ان الرسالة المحجبة تنصير لتقديس الخليقة كما قال اوغسطينوس في الثالث ك ٣ ب ٤ وكه ١ ب ٢٧ . وكل خليفة حاصلة على النعمة نقديس . فإذا الرسالة المحجبة تنصير الى كل خليفة حاصلة على النعمة

والجواب ان يقال انه قدر في ف ٣ و ٤ و ٥ من هذا البحث ان من مفاد حقيقة الرسالة ان المرسل يتدنى ان يوجد اما حيث لم يكن قبل كما يعرض في المخلوقات او حيث كان قبل ولكن على نحو جديد وعلى هذا النحو تنسب الى الاقانيم الالهية .

فأذاً على هذا لابد في المُرسل اليه من اعتبار امرين سَكى النعمة وتجدد ما بالنعمة
فأذاً الرسالة المحمّية تصير الى كل من يوجد فيه هذان الامران
أذاً اجيب على الاول بان الرسالة المحمّية قد صارت الى آباء العهد العتيق ولذا
قال اوغسطينوس في كتاب الثالث ب ٢٠ « ان الالين بحسب ما يُرسل ارسالاً
محمّياً يصير في الناس او مع الناس » وهذا قد صار من قبل في الآباء والانبيا
فأذاً قول يوحنا « لم يكن الروح قد أُعطي بعد » محمول على ذلك الاعطاء الذي
تم بعلامة ظاهرة يوم البتليكتي

وعلى الثاني بان الرسالة المحمّية تصير ايضاً بحسب ترقى الفضيلة او زيادة النعمة
ولهذا قال اوغسطينوس في كتاب الثالث ب ٢٠ « انما يُرسل الالين الى كل واحد
متى عُرِف وقيل من كل واحد بقدر ما يمكن معرفته وقبوله على حسب طاقة النفس
الناطقة المتجهة الى الله والمستكملة في الله » الا ان الرسالة المحمّية انما تعتبر بالخصوص
بحسب زيادة النعمة متى ارتقى انسان الى فعل جديد او حال جديدة من النعمة
كما اذا ارتقى الى نعمة المعجزات او النبوة او تصدّى بفرط محبته الى الشهادة او
زهد عن كل ما يملكه او أقدم على نحو ذلك من الاعمال الشاقة

وعلى الثالث بان الرسالة المحمّية قد صارت الى الطوباوين في بدء سعادتهم
واما بعد ذلك فهي تصير اليهم لا بحسب اتخداد النعمة بل بحسب انكشاف امرا
جديدة لم مما يكون الى يوم النشور . وهذه الزيادة تعتبر بحسب امتداد النعمة
المتأولة اموراً كثيرة . واما المسيح فقد صارت الرسالة المحمّية اليه في اول الحبل به
ولم تصر اليه بعد ذلك لامتلائه منذ بدء الحبل به كل حكمة ونعمة

وعلى الرابع بان النعمة موجودة في اسرار الشريعة الجديدة وجوداً آلياً كما توجد
صورة المصنوع في آلات الصناعة بحسب صدور ما من الفاعل الى المفعول واما
الرسالة فلا يقال انها تصير الا بالنظر الى الحد فأذاً رسالة الاقنوم الالهي لا تصير الى

الاسرار الى الذين بالاسرار يقبلون النعمة

الفصل السابع

هل تميز الرسالة الظاهرة على الروح القدس

يُتَخَفَّى الى السابع ان يقال : يظهر ان الرسالة الظاهرة لا تميز على الروح القدس لان الابن بحسب رسالته الظاهرة الى العالم يقال انه ادنى من الآب . ولم يرد في لكتاب قط ان الروح القدس ادنى من الآب . فاذا الرسالة الظاهرة لا تميز على الروح القدس

٢ وايضاً ان الرسالة الظاهرة تعتبر بحسب خليفة ظاهرة متجذدة كرسالة الابن بحسب اللحم . والروح القدس لم يتخذ خليفة ظاهرة . فاذا ليس يميز ان يقال انه موجود في بعض المخلوقات المنظورة على خلاف وجوده في بعض آخر الا ان يكون وجوده فيها على انها علامة له كوجوده في الاسرار وفي جميع الاشكال الشرعية . فاذا ليس يرسل الروح القدس رسالة ظاهرة او يجب ان يقال ان رسالته الظاهرة تعتبر بحسب جميع ما ذكر

٣ وايضاً كل خليفة ظاهرة فهي مفعول موضح للثالوث كله فاذا ليس يرسل الروح القدس بحسب تلك المخلوقات الظاهرة مختصاً بها دون اقنوم آخر

٤ وايضاً ان الابن قد ارسل ارسالا ظاهراً بحسب اشرف المخلوقات الظاهرة اي بحسب الطبيعة الانسانية فلو كان الروح القدس يرسل ارسالا ظاهراً . لوجب ان يرسل في بعض المخلوقات الناطقة

٥ وايضاً ما يحدث ظاهراً من الامور الالهية فانما يتم على ايدي الملائكة كما قال اوغسطينوس في كتاب الثالوث ٣ ب ٤ و ٦ فاذا اذا كانت قد ظهرت بعض صور محسوسة فانما كان ذلك بواسطة الملائكة وهكذا انما يرسل الملائكة لا الروح القدس .

٦ وايضاً لو كان الروح القدس يرسل رسالة ظاهرة لما كان ذلك الاًيئاً لرسالة
معجبة لان المعجيات تبين بالظواهر. فاذاً من لم تصر اليه رسالة معجبة لم يجب
ايضاً ان تصير اليه رسالة ظاهرة وجميع الذين صارت اليهم رسالة معجبة في العهد
الجديد اوفي العهد العتيق يجب ان تصير اليهم رسالة ظاهرة وهذا بين البطلان .
فاذاً الروح القدس ليس يرسل رسالة ظاهرة

لكن يعارض ذلك ان متى ذكر في ف ٣ ان الروح القدس نزل على السيد حين
اعتماده في صورة حمامة

والجواب ان يقال ان الله يعقني بجميع الاشياء بحسب طريقة كل منها . وطريقة
طبيعية للانسان أن يتدي بالظواهر الى المعجيات كما يضع يده في موب ١٢ ف
١٢ ولنا وجب ان تكشف معجيات الله للانسان بالظواهر فاذاً كما ان الله كشف
للناس على نحو ما نفسه وصدوريه الازليين بالمخلوقات الظاهرة بحسب بعض العلام
كذلك كان من المناسب ان تكشف ايضاً رسالة الاقنومين الالهين المعجبة بحسب
بعض مخلوقات ظاهرة ولكن لا على نحو واحد فيها لان الروح القدس من حيث
يصدر بطريق المحبة يناسبه ان يكون موهبة التقديس والابن من حيث هو مبدأ
الروح القدس يناسبه ان يكون صانع هذا التقديس ولنا ارسل الابن رسالاً ظاهراً
على انه صانع التقديس وارسل الروح القدس رسالاً ظاهراً على انه علامة التقديس
اذاً اجيب على الاول بان الابن قد اتخذ الخليقة الظاهرة التي تجلي فيها مع
وحدة الاقنوم بحيث ان ما يقال على تلك الخليقة يميز قوله على ابن الله وهكذا
يقال ان الابن ادنى من الآب باعتبار الطبيعة المتحدة واما الروح القدس فلم يتخذ
الخليقة الظاهرة التي تجلي فيها مع وحدة الاقنوم بحيث ان ما يصدق عليها يحل
عليه فاذاً ليس يميز ان يقال انه ادنى من الآب باعتبار الخليقة الظاهرة

وعلى الثاني بان رسالة الروح القدس الظاهرة لا تعتبر بحسب الرؤيا الوهمية التي

هي الرؤيا النبوية لان الرؤيا النبوية لا تبدو للاعين الجسمية بصور جسمية بل
انما تكون في الروح بصور الاجسام الروحانية كما قال اوغسطينوس في كتاب الثالث
٢٦ و٦ وتلك الحمامة وتلك النار انما رآها من رآها بالابصار . وايضاً فالروح
القدس لم يكن بالنسبة الى هذه الصور كالسبح بالنسبة الى الصخرة لقوله في اكور ١
« والصخرة كانت المسيح » لان تلك الصخرة كانت موجودة من قبل وانما دُعيت
باسم المسيح الذي كانت تدل عليه تشبيهاً لها في طريقة القفل . واما تلك الحمامة
وتلك النار فقد وجدتا بداهةً للدلالة على ذلك فقط الا انها شبيهتان في ما يظهر
بذلك الهيب الذي ظهر لموسى في العليقة وبذلك العمود الذي كان يتبعه الشعب
في التيه او بتلك البروق والرعود التي حدثت حينما أنزلت الشريعة في الجبل
لان شكل هذه الامور الجسماني انما وُجد ليدل على امر ونبى به قبل وقوعه
فهكذا اذا بضع ان الرسالة الظاهرة لامتبر بحسب الرؤى النبوية التي كانت وهية
لاجسانية ولا في علام المهد العتيق والجديد السريقاتي تستعمل بها اشياء سابقة في
الوجود للدلالة على شيء . على ان الروح القدس يقال انه ارسل ارسالاً ظاهراً من
حيث قد تجلى في بعض المخلوقات على انها علام وُجدت خصوصاً للدلالة على رسالته
وعلى الثالث بان تلك المخلوقات الظاهرة وان كانت عمل الثالث كله الا انها
صُنعت لتدل بالخصوص على هذا الاقنوم او ذاك لانه كما يدل على الآب والابن
والروح القدس باسماء مختلفة كذلك جاز ان يدل عليهم باشياء مختلفة ايضاً وان
لم يكن بينهم شيء من الافتراق او الاختلاف

وعلى الرابع بان اقنوم الابن قد وجب ان يعلن كصانع التقديس كما مر في جرم
الفصل ولذا وجب ان تصير رسالته الظاهرة بحسب الطبيعة الناطقة التي من
شأنها ان تفعل ويتأسها ان تقس وجاز ان تكون علامة التقديس اي خليفة
أخرى . ولم يجب ايضاً ان يتخذ الروح القدس الخليفة الظاهرة الموجودة خاصة

للدلالة على ذلك مع وحدة الاقنوم لانه لا يتخذها لفعل شيء بل للدلالة فقط
ولذلك لم يجب ايضاً بقاؤها الارثوذكسية وظيقتها
وعلى الخامس بان تلك المخلوقات الظاهرة قد تكونت بواسطة الملائكة لكن
لا للدلالة على اقنوم الملاك بل للدلالة على اقنوم الروح القدس . فالذا لما كان وجود
الروح القدس في تلك المخلوقات الظاهرة كوجود المعلم في العلامة فذلك يقال ان
الروح القدس يرسل مجسماً رسالة ظاهرة لا الملاك
وعلى السادس بان الرسالة المحيية لا تقتضي بالضرورة ان تبين علامة ظاهرة
خارجة بل انما يعطى كل واحد اظهار لروح المنفعة كما قال الرسول في ا كور ١٢: ٧
اي منفعة الكنيسة . وهذه المنفعة راجعة الى اثبات الايمان وانتشاره بهذه العلام
الظاهرة وهذا قد تم على الخصوص بالمسيح والرسول كقول الرسول في عبر ٢: ٣٠ « قد
نطق به على لسان الرب اولاً ثم ثبته لنا الذين سمعوه » ولذلك وجب ان تصوير
رسالة الروح القدس الظاهرة بالخصوص الى المسيح والرسول وبعض القديسين الاولين
الذين اسسوا الكنيسة على نحو ما ولكنها صارت الى المسيح لتبين الرسالة المحيية
التي صارت اليه لاحقاً بل في ابتداء الحبل به وصارت الرسالة الظاهرة اليه ايضاً
حين اعتمد في صورة الحمامة التي هي حيوان كثير التوليد لبيان سلطان المسيح على
منح النعمة بالتوليد الثاني الروحاني ولذا رعد صوت الآب قائلاً كما في متى ٣: ١٧
« هذا هو ابني الحبيب » ليتولد الغير توليداً ثانياً على مثال ابنه الوحيد . وصارت
اليه حين تجليته في صورة سمكة متيرة لبيان غزارة التعليم ولذا قيل في متى ١٧: ٥٠ « فله
اسمعو » واما الرسل فقد صارت اليهم في صورة نفخة لبيان سلطان على توزيع
الاسرار ولذا قيل في يو ٢: ٢٣ « من غفرتم خطاياهم تغفر لهم » وصارت اليهم ايضاً
في صورة السنة نار لبيان فرض التعليم ولذا قيل في ١ ع ٢: ٤ « وطفقوا يتكلمون
بلغات اخرى » واما آباء العهد العتيق فلم يجب ان يصير اليهم رسالة الروح

لقدس الظاهرة لانه كان واجباً ان نتم أولاً رسالة الابن الظاهرة لان الروح القدس يظهر الابن كما ان الابن يظهر الآب ومع ذلك فالاقنوم الالهية قد تجلت ظاهراً لا بآء العهد العتيق غير ان تلك التجليات لا يجوز ان تدعى رسالات ظاهرة لانها لم تصدر لتبدل بالخصوص على حلول الاقنوم الالهي بالنعمة بل لبيان شيء آخر كما قال اوغسطينوس في كتاب الثالث ٢ ب ١٢

الفصل الثامن

هل لا يرسل اقنوم الهي الا من الاقنوم الذي يصدر عنه هو منذ الازل
يُخَطَّى الى الثامن بان يقول : يظهر انه ليس يرسل اقنوم الهي الا من الاقنوم الذي يصدر عنه هو منذ الازل لان الآب لا يرسل من احد لعدم صدره عن احد كما قال اوغسطينوس في كتاب الثالث ٤٠ فاذا اذا ارسل اقنوم الهي من آخر يجب ان يكون صادراً عنه

٢ وايضاً ان المرسل له سلطة على المرسل وليس يجوز وقوع سلطة على اقنوم الهي الا بحسب الاصل فقط فاذا لا بد ان يكون الاقنوم الالهي المرسل صادراً عن الاقنوم المرسل

٣ وايضاً لو جاز ارسال اقنوم الهي ممن ليس هو صادراً عنه لم يكن مانع من القول بان الروح القدس يعطى من الانسان وان لم يكن صادراً عنه وهذا مناف لما قاله اوغسطينوس في كتاب الثالث ١٥ فاذا ليس يرسل اقنوم الهي الا من الاقنوم الذي يصدر عنه هو

لكن يعارض ذلك ان الابن يرسل من الروح القدس كقوله في اش ٤٨ : ١٦ « الآن السيد الرب ارسلني هو وروحه » والابن ليس صادراً عن الروح القدس فاذا يرسل اقنوم الهي ممن ليس هو صادراً عنه

والجواب ان يقال ان في هذه المسئلة خلافاً فذهب قوم الى انه ليس يرسل اقنوم

الهي الابن هو صادر عنه منذ الازل وعلى هذا متى قيل ابن الله مُرْسَلٌ من الروح القدس يجب حملُه على الطبيعة الانسانية التي بحسبها أُرْسِلَ الابن من الروح القدس للدعوة الانجيلية. وقال اوغسطينوس في كتاب الثالث ٢ ب ٥ « الابن يُرْسَل من نفسه ومن الروح القدس والروح القدس ايضا يُرْسَل من نفسه ومن الابن بحيث انه ليس يجوز في الله على كل اقنوم ان يُرْسَل بل انما يجوز ذلك على الاقنوم الصادر عن آخر فقط ويجوز على كل اقنوم ان يُرْسَل » وكلا القولين حق من وجه لانه متى قيل ان اقنوماً يُرْسَل يفهم من ذلك الاقنوم الصادر عن آخر والمفعول لظاهره والمعجب الذي بحسبه تعتبر رسالة الاقنوم الالهي. فاذا اريد بالمُرْسَل انه مبدأ الاقنوم المُرْسَل فليس يُرْسَل الا الاقنوم الذي هو مبدأ للاقنوم المُرْسَل وعلى هذا فانما يُرْسَل الابن من الآب فقط والروح القدس من الآب والابن. واما اذا اريد بالاقنوم انه مبدأ المفعول الذي بحسبه تعتبر الرسالة فالثالث كله يُرْسَل الاقنوم المُرْسَل وليس يلزم من ذلك ان الانسان يعطي الروح القدس اذ ليس يُقدَر ان يُصدِر مفعول النعمة. وبذلك يتضح الجواب على الاعتراضات

باب في الخلق والإبداع

المبحث الرابع والأربعون

في صدور المخلوقات عن الله وفي العلة الاولى لجميع الموجودات

وفيه اربعة فصول

بعد النظر في الاقانيم الالهية يتي النظر في صدور المخلوقات عن الله وسكوت ذلك على ثلاثة اقسام. فنبظر أولاً في صدور المخلوقات. وثانياً في تمايزها وثالثاً في حفظها وتدبيرها - والاول

فيه ثلاثة أبحاث. الأولى في العلة الأولى للموجودات. الثاني في كنية صدور المخلوقات. الثالث في بدء مدة الأشياء. أما الأولى فالتبحث فيه يدور على أربع مسائل - ١ هل الله هو العلة الفاعلة لجميع الموجودات - ٢ هل المبدأ الأولى مخلوقة من الله أو هي مبدأ مساوية في الرتبة - ٣ هل الله هو العلة المثالية للأشياء أو أن لها مثلاً أخرى من دونه - ٤ هل هو العلة الغائية للأشياء

الفصل الأول

هل من الضرورة أن يكون كل موجود مخلوقاً من الله ؟

يُخْتَلَفُ إلى الأول بأن يقال : يظهر أنه ليس من الضرورة أن يكون كل موجود مخلوقاً من الله إذ ليس يمتنع وجود شيء من دون ما هو خارج عن حقيقته كوجود الإنسان من دون اليأس ونسبة العلول إلى العلة ليست من حقيقة الموجودات في ما يظهر لجواز تعقل بعض الموجودات من دونها. فإذا يجوز وجوده من دونها فإذا ليس يمتنع وجود بعض موجودات غير مخلوقة من الله

٣ وايضاً إنما يفترض شيء إلى علمه فاعلية في وجوده فما يستحيل لا وجوده ليس يفتر إلى علمه فاعلية. وليس شيء من الواجبات يجوز أن لا يوجد لأن ما كان واجب الوجود يستحيل أن لا يوجد. فإذا لا كان كثير من الأشياء واجب الوجود يظهر أن ليس كل موجود مخلوقاً من الله

٣ وايضاً كل ما له علم فيجوز أن يُرْمَنَ عليه من علته. والرايات لا يُرْمَنَ فيها بالعلة الفاعلة كما يتضح مما قاله الفيلسوف في الالهيات ك ٣ م ٤. فإذا ليسب جميع الموجودات صادرة عن الله صدوراً عن العلة الفاعلة

لكن يعارض ذلك قول الرسول في ر ١١ : ٣٦ « كل شيء هو منه وبه وفيه » والجواب أن يقال لا بد من القول بأن كل موجود كيف كان وجوده صادر عن الله لأنه إذا وجد شيء في شيء بالمشركة فلا بد أن يكون متباً فيه عما هو موجود فيه بالذات كما أن الحديد يصير ذار من النار وقد حققنا في مب ٣ ف ٤ عند كلامنا على البساطة الالهية أن الله هو نفس الوجود القائم بنفسه وحققنا

ايضاً في مب ١١ ف ٣ و ٤ ان الوجود القائم بنفسه لا يمكن ان يكون الا واحداً
كما ان الياض لو كان قائماً بنفسه لما أمكن ان يكون الا واحداً اذ انما تتكرر
الياضات بحسب القوابل . فاذاً يلزم ان جميع ما سوى الله ليس نفس وجوده بل
موجوداً بالمشاركة . فاذاً لا بد ان تكون جميع الموجودات المختلفة في درجة كمال
الوجود باختلاف اشتراكها فيه صادرة عن موجود واحد اول بالغ نهاية الكمال
في الوجود وبناء على هذا قال افلاطون لا بد من اثبات الوحدة قبل كل كثرة
وقال ارسطو في الالهيات ك ٢ م ٤ ما هو موجود بغاية الوجود وحق بغاية الحقيقة
فهو علة لكل موجود ولكل حق كما ان ما هو حار بغاية الحرارة علة لكل حرارة
اذاً اجيب على الاول بان النسبة الى العلة وان لم تكن داخلية في حد الموجود
المعلول الا انها لاحقة لما هو من حقيقته لاستتزام كون شيء موجوداً بالمشاركة
ان يكون معلولاً لآخر . فاذاً ما هو موجود على هذا النحو يستحيل وجوده من دون
ان يكون معلولاً كاستحالة وجود انسان من دون ان يكون قابلاً للفعل الا انه لما كانت
المعلولية خارجة عن حقيقة الوجود على الاطلاق كان هناك موجود ما غير معلول
وعلى الثاني بان هذا الاعتبار قد حمل بعضاً على القول بان الواجب لاعلة له
كما في الطبيعيات ك ٢ م ٤٦ الا ان ذلك يضع بطلانه من العلوم البرهانية حيث
تكون المبادئ الواجبة عللاً لنتائج واجبة ولذا قال ارسطو في الالهيات ك ٥ م ٦
« من الموجودات الواجبة ما يوجد علة لوجوده » . فاذاً العلة الفاعلة ليست مقتضاة
بسبب جواز عدم وجود المعلول فقط بل لان المعلول لا يوجد اذا لم تكن هي
موجودة فان هذه الشرطية صادقة سواء كان المقدم والتالي ممكنين او مستحيلين
وعلى الثالث بان الرياضيات تعتبر مجردة بحسب الاعتبار وان لم تكن مجردة
بحسب الوجود وكل شيء قائماً يكون له علة فاعلة على حسب ما هو موجود . فاذاً
الرياضيات وان كان لها علة فاعلة لا يعتبرها الرياضي بحسب نسبتها الى العلة

الفاعلة ولذا ليس يُبرهن في العلوم الرياضية على شيء من العلة الفاعلة

الفصل الثاني

هل الميولي الأولى مخلوقة من الله

يُنطَقُ الى الثاني بأن يقال : يظهر ان الميولي الأولى ليست مخلوقة من الله لان كل ما يُصنَع فهو يتركب من محل ومن شيء آخر كما في الطبيعيات كـ ١ م ٦٢ والميولي الأولى ليس لها محل . فإذا استحيل ان تكون مصنوعة من الله ٢ وايضاً ان كلاماً من الفعل والافعال قسمٌ للآخر وكما ان المبدأ الأول الفعلي هو الله كذلك المبدأ الأول الاتفعالي هو الميولي . فإذا الله والميولي الأولى مبدآن كل منهما قسمٌ للآخر وليس احدهما صادراً عن الآخر ٣ وايضاً كل فاعلٍ فانه يفعل ما يشبهه وعلى هذا لما كان كل فاعل يفعل من جهة ما هو موجودٌ بالفعل يلزم ان يكون كل مفعولٍ موجوداً بالفعل على نحوٍ من الانحاء . والميولي الأولى من جهة ما هي كذلك موجودةٌ بالقوة فقط . فإذا يتاني حقيقة الميولي الأولى ان تكون مفعولةً

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في اعترافاته كـ ١٢ ب ٧ فقد صنعت ايها الرب شيئين احدهما قريب منك وهو الملاك والثاني قريب من العدم وهو الميولي الأولى « والجواب ان يقال ان الفلاسفة المتقدمين قد توصلوا الى معرفة الحقيقة بالتدرج شيئاً فشيئاً لانهم لشدة انهماكهم أولاً في الجهل لم يكونوا يعتبرون انه يوجد غير الاجسام المحسوسة والذين منهم كانوا يثبتون الحركة في الاجسام لم يكونوا يعتبرون الحركة لا بحسب بعض العوارض كالشغل والتكاثف بالاجتماع والافتراق ولما كان جوهر الاجسام عندهم غير مخلوق كانوا يعللون هذه الامتخالات العرضية ببعض علي كالتآلف او التنافر او العقل او نحو ذلك لكنهم لما ترقوا بعد ذلك في مدارج المعرفة ميزوا بالعقل بين الصورة الجوهرية والميولي التي كانوا يجعلونها غير

مخلوقة وعلموا ان التغيير يقع في الاجسام من جهة الصور الذاتية وقد كانوا يجعلون
للك التغييرات عللاً اعم كالدائرة الملتوية كما قال ارسطو في كتاب الكون والفساد
٥٦٢ او الصور كما قال افلاطون الا انه لا بد من اعتبار ان المهيولى تنحصر
بالصورة في نوع معين كما ان جوهر احد الانواع ينحصر بالعرض الطارىء عليه
في حال معينة من الوجود على مثال ما ينحصر الانسان بالايض - فاذا كلا هذين
الفيلسوفين قد اعتبرا الموجود باعتبار جزئيه اي من جهة ما هو هذا الموجود او
من جهة ما هو موجود على هذا الحال وهكذا عللا الاشياء بعلل فاعلة جزئية - ثم
ارتقى بعض الى اعتبار الموجود من جهة ما هو موجود واعتبروا علة الاشياء لا
من جهة ما هي هذه الموجودات او من جهة ما هي موجودة على هذه الحال بل
من جهة ما هي موجودات فاذا ما هو علة الاشياء من جهة ما هي موجودات يجب
ان يكون علة لها لا من جهة ما هي على هذه الحال بالصور العرضية ولا من جهة ما
هي هذه الصور الجوهرية فقط بل من جهة كل ما يرجع الى وجودها بنحو من الانحاء
ايضاً وهكذا يجب جعل المهيولى الاولى ايضاً مخلوقة من العلة الكلية للموجودات
اذاً اوجب على الاول بان كلام الفيلسوف هناك على الصنع الجزئي الذي يكون
بالاحتمالة من صورة الى اخرى عرضية او جوهرية وكلامنا هنا على الاشياء بحسب
صدورها عن المبدأ الكلي للوجود وهذا الصدور لا يخرج عنه المهيولى وان خرجت
عن الوجه الاول من الصنع

وعلى الثاني بان الانفعال هو معلول الفعل فالصواب اذا يقتضي ان يكون المبدأ
الاول الانفعالي معلولاً للمبدأ الاول الفعلي لان كل ناقص فهو صادر عن الكمال
لوجوب كون المبدأ الاول في غاية الكمال كما قال ارسطو في الالهيات ٤٠١٢
وعلى الثالث بان تلك العجة لا تقتضي يكون المهيولى ليست مخلوقة بل كونها ليست
مخلوقة بدون صورة لانه وان كان كل مخلوق موجوداً بالفعل الا انه ليس فعلاً

صرفاً فأذا ما هو من جهة القوة ايضاً يجب ان يكون مخلوقاً اذا كان كل ما يرجع الى وجوده مخلوقاً

الفصل الثالث

هل العلة المتتالية للمخلوقات شيء غير الله

يُنصَبُ الى الثالث بان يقال : يظهر ان العلة المتتالية للمخلوقات شيء غير الله لان الصورة تكون مشابهة للمثال . والمخلوقات بعيدة عن الشبه الالهي . فأذا ليس الله علته المتتالية

٢ وايضاً كل ما بالمشاركة فانه يُرَدُّ الى ما بالذات كما يُرَدُّ ذو النار الى النار على ما مر في الفصل الاول . وجميع ما في الاشياء المحسوسة فهو بالمشاركة في نوع من الانواع وهذا واضح من ان ما يرجع الى حقيقة النوع لا يوجد وحده في شيء من المحسوسات بل تنقسم المبادئ الى مبادئ النوع فأذا لا بد من اثبات انواع موجودة بالذات كالانسان بالذات والفرس بالذات ونحوهما وهذه تدعى مثلاً فأذا المثل اشياء خارجة عن الله

٣ وايضاً ان العلوم والحدود تتعلق بالانواع لا بحسب كونها في الجزئيات لان الجزئيات ليست موضوعاً للعلم ولا للحد . فأذا يوجد بعض موجودات هي موجودات او انواع لا في الجزئيات وهذه يقال لها مثل . فأذا يلزم ما تقدم

٤ وايضاً ان هذا عينه يظهر من قول ديونيسيوس في كتاب الاسماء الالهية ب ٥ مقاً ١ « ان مطلق الكون بالذات متقدم على الكون حيوة بالذات والكون حكمة بالذات »

لكن يعارض ذلك ان المثال هو عين الصورة . والصوري الاشباح الاصلية المندرجة في العقل الالهي كما قال اوغسطينوس في كتاب ٨٣ م ٤٦ . فأذا ليست مثل الاشياء خارجة عن الله

والجواب ان يقال ان الله هو العلة الاولى المثالية لجميع الاشياء ولايضاح ذلك
فلا يلحظ ان المثال انما هو ضروري لصدار شيء ليلبس المفعول صورة معينة
فان الصانع انما يصدر صورة معينة في مادة بسبب المثال الذي يراعيه خارجاً كان
او متصوراً في الذهن داخلياً. وواضح ان الاشياء التي تحدث بالطبع تلبس صوراً
معينة وهذا التعمين للصور يجب اسنده الى الحكمة الالهية التي ابدعت ترتيب
الكون القائم في تمايز الاشياء اسناداً انشئ الى مبدئه الاول. ولقد يجب ان يقال
ان الحكمة الالهية مشتملة على حقائق جميع الاشياء التي سميناها في مب ٥ اف ١
صوراً اي اشباحاً مثلية قائمة في العقل لاهي وهذه الصور وان تكثر بحسب النظر
الى الاشياء لكنها ليست في الحقيقة مفارقة للذات الالهية من حيث انه يجوز
ان يشترك في شبهة اشياء مختلفة على نحاء مختلفة. فالله اذا هو المثل الاول لجميع
الاشياء ويجوز ايضا في المخلوقات ان يقال لبعض الاشياء مثل لغيرها بحسب كون
بعض الاشياء مشابهة لغيرها اما في النوع او في نحو من المحاكاة
اذ اوجب على الاول بان المخلوقات وان كانت لا تتوصل الى ان تشابه الله
بحسب طابعها بمشابهة النوع كما يشابه لانسان المولود الانسان الوالد لانها تتوصل
الى مشابهته بحسب تشثيل الحقيقة المعقولة منه تعالى كما يشابه البيت الذي في المادة
البيت الذي في عقل الصانع

وعلى الثاني بان من حقيقة الانسان ان يوجد في المهيولى فيستحيل وجود انسان
دون المهيولى. فاذا وان كان هذا الانسان هو مشاركة النوع ليس يجوز مع ذلك
رده الى شيء موجود بالذات في نوعه نفسه بل الى نوع اعلى كالجواهر المفارقة وقس
عليه سائر المحسوسات

وعلى الثالث بانه وان كان كل علم وحده انما يتعلق بالموجودات فقط ليس يجب
مع ذلك ان يكون وجود الاشياء في الخارج كوجودها في العقل لاننا بقوة العقل

لفأل فجرد الانواع الكلية عن العلائق الجزئية وليس يجب مع ذلك ان تكون
الكليات قائمة بنفسها دون الجزئيات على انها مثل الجزئيات
وعلى الرابع بان ديونيسيوس قال في كتاب الاسماء الالهية ب ١١ مقالة ان الحياة
بالذات والحكمة بالذات قد يراد بهما الله وقد يراد بهما القوتان المناضتان على
الاشياء لاشيئان قائمان بانفسهما كما قال المتقدمون

الفصل الرابع

هل الله هو العلة الغائية لجميع الاشياء

يُفَعَّلُ الى الرابع بان يقال : يظهر ان الله ليس هو العلة الغائية لجميع الاشياء لان
لفعل لاجل غاية يظهر انه من شأن مفتقر الى الغاية . والله ليس مفتقراً الى شيء .
فاذا ليس يلائمه ان يفعل لاجل غاية

٢ وايضاً ان غاية التوليد وصورة التولد والمفاعل ليست واحداً بالعدد كما في
الطبيعات كـ ٢٠٧ لان غاية التوليد هي صورة التولد . والله هو المفاعل الاول
لجميع الاشياء . فاذا ليس هو العلة الغائية لجميع الاشياء

٣ وايضاً ان الغاية تشتركها جميع الاشياء . والله لا تشتركه جميع الاشياء لعدم معرفة
جميع الاشياء له . فاذا ليس غاية لجميع الاشياء

٤ وايضاً ان العلة الغائية هي الأولى بين العلل فلو كان الله هو العلة الفاعلة والعلة
الغائية لكان فيه متقدم ومتأخر وهذا محال

لكن يعارض ذلك قول الكتاب في ام ١٦ : ٤ « الرب صنع الجميع لاجله »
والجواب ان يقال ان كل فاعل يفعل لغاية والا لما حصل عن فعله هذا مرجحاً
على ذلك الا انه قد . وغاية الفاعل والمنفعل من جهة ما هما كذلك واحدة بعينها لكن
على نحو مختلف لان ما يقصد الفاعل تأثيره وما يقصد المنفعل قبوله واحده بعينه
ومن الاشياء ما هو فاعل ومنفعل معاً وهي الفواعل الناقصة وهذه يناسبها ان تقصد

في فعلها ادراك شيء واما الفاعل الاول الذي هو فاعل فقط فلا يناسب ان يفعل
لادراك غاية بل انما يقصد ان يُشرك في كماله الذي هو خيرته . وكل خليفة نقصد
ادراك كمالها الذي هو شبه الكمال الالهي والخبرة الالهية . فاذا الخبرة الالهية هي
غاية جميع الاشياء

اذا اجيب على الاول بان الفعل عن افتقار انما هو من شأن الفاعل الناقص
الذي من شأنه ان يفعل ويتفعل وهذا لا يناسب الله ولذا فهو وحده بانغ نهاية
السماء لانه ليس يفعل لاجل نفعه بل لاجل خيرته فقط

وعلى الثاني بان صورة التولد ليست غاية التولد الا من حيث هي شبه صورة
المولد الذي يقصد ان يُشرك في شبه والاكانت صورة التولد اشرف من المولد
لان الغاية هي اشرف من المبدأ

وعلى الثالث بان جميع الاشياء تشق الله على انه غايتها باشتياقها خيراً ما يشوق
عقلي او حسي او غريزي وهو الذي يكون دون معرفة اذ ليس لشيء حقيقة
الخير والمشتى الا بحسب كونه مشتركاً في شبه الله

وعلى الرابع بانه لما كان الله هو العلة الفاعلية والثالية والغاية لجميع الاشياء
وكانت الميولي الأولى صادرة عنه لزم كون المبدأ الاول لجميع الاشياء واحداً في
الحقيقة وليس يمتنع مع ذلك ان يعتبر فيه اشياء كثيرة بالاعتبار بكون بعضها متقدماً
عند عقلنا على البعض الآخر



المبحث الخامس والاربعون

في كيفية صدور الاشياء عن المبدأ الاول - وفيه ثمانية فصول

ثم يبحث في كيفية صدور الاشياء عن المبدأ الاول اي في المخلق والابداع والبحث فيه بدور

على ثمانية مسائل — ١ في أن الخلق ماهو — ٢ هل يقدر الله أن يخلق شيئاً — ٣ هل الخلق موجود ما في طبيعة الأشياء — ٤ في ما يجوز أن يخلق — ٥ هل الخلق خاص بالله وحده — ٦ هل هو عام للثالوث كلو أو خاص بأقنوم واحد — ٧ هل يوجد في المخلوقات اثر الثالوث — ٨ هل يتخالط فعل الخلق افعال الطبيعة والارادة

الفصل الأول

هل الخلق إحداث شيء من لا شيء

يُخْطئُ الى الاول بان يقال : يظهر أن الخلق ليس إحداث شيء من لا شيء فقد قال اوغسطينوس في رده على خصم التريفة والانيه لك ١ ب ٢٨ « الإحداث إيجاد ما لم يكن أصلاً والخلق إيجاد ما كان يجعله مقوماً لشيء »

٢ وايضاً أن شرف الفعل والحركة يعتبر من الأطراف . فإذا الفعل الذي من خير الى خير ومن موجود الى موجود هو اشرف من الفعل الذي من لا شيء الى شيء . والخلق يظهر انه فعل بالغ غاية الشرف وانه الاول بين جميع الافعال . فإذا ليس هو من لا شيء الى شيء بل بالأحرى من موجود الى موجود

٣ وايضاً أن من قيد السببية ولا سيما المادية كما اذا قلنا هذا التمثال مصنوع من نحاس . والعدم لا يمكن أن يكون مادة للوجود ولا علة له بوجه من الوجوه . فإذا ليس الخلق إحداث شيء من لا شيء

لكن يعارض ذلك أن الشارح كتب على قول التكوين ١ في البدء خلق الله السموات الخ ما نصه « الخلق إحداث شيء من لا شيء »

والجواب أن يقال ليس يجب اعتبار صدور موجود جزئي عن فاعل جزئي فقط بل يجب اعتبار صدور الموجود كله عن العلة الكلية التي هي الله كما مر في ف ٢ من البحث السابق وهذا الصدور هو الذي نخصه بالخلق . وما يصدر بحسب الصدور الجزئي فليس يقدر له وجود قبل صدوره كما اذا ولد إنسان فإنه لم يكن قبل ذلك إنساناً بل إنما يحدث الإنسان من لا إنسان والايض من لا ايض . فإذا

إذا اعتبر صدور الموجود الكلي كله عن المبدأ الاول يستحيل تقدير موجود قبل هذا الصدور . والاشيء هو نفس اللا موجود . فإذا كما ان توليد الانسان يكون من لا موجود اي من لا انسان كذلك الخلق الذي هو صدور الوجود كله يكون من لا موجود اي من لا شيء .

إذا اجيب على الاول بان اوسطينوس استعمل لفظ الخلق بالاشتراك بحسبما يقال لشيء انه يخلق متى استحال الى حال احسن كقولهم خلق رجل اسقفاً ونحن لا نريد بالخلق هذا المعنى بل المعنى المار في جرم الفصل .

وعلى الثاني بان التغيرات تستفيد النوع والشرف لا من طرف منه بل من طرف اليه . فإذا كلما كان طرف اليه اشرف واسبق كان التغير اكل واسبق ولو كان طرف منه المقابل لطرف اليه انقص كما ان التولد مطلقاً هو اشرف من الاستحالة ومتقدم عليها بسبب ان الصورة الجوهرية هي اشرف من الصورة العرضية مع ان عدم الصورة الجوهرية الذي هو طرف منه في التولد انقص من ضده الذي هو طرف منه في الاستحالة وكذا الخلق فانه اكل من التولد والاستحالة ومتقدم عليها لان طرف اليه هو جوهر الشيء بلسره وما يتبر كطرف منه هو اللاموجود على الاطلاق وعلى الثالث بانه متى قيل ان شيئاً يصنع من لا شيء فليست من دالة على السببية المادية بل على نسبة ترتيبية فقط فهي مثلها في قولنا ان الظهر يصير من الصباح اي بعد الصباح ولكن يجب ان يعلم ان من هذه تحتمل ان تكون واقعة على النفي المستفاد من لفظ لا شيء وان يكون النفي واقعةً عليها فان كان الاول كانت مفيدة للنسبة الترتيبية فتكون دالة على نسبة الموجود الى اللاوجود السابق . وان كان الثاني لم تعد نسبة ترتيبية فيكون معنى قولنا يحدث من لا شيء لا يحدث من شيء كما اذا قيل فلان يتكلم على لا شيء اي لا يتكلم على شيء وعلى كلا المعنيين يكون قولنا ان شيئاً يصنع من لا شيء صادقاً الآن من على المعنى

الاول تفيد النسبة الترتيبية وعلى المعنى الثاني تفيد السببية المادية المنفية

الفصل الثاني

هل يقدر الله ان يخلق شيئاً

يُخْتَلَقُ الى الثاني بان يقال : يظهر ان الله ليس يقدر ان يخلق شيئاً لان اجماع الفلاسفة المتقدمين منعقد على هذا الاصل وهو « ليس يصنع شيء من لاشيء » كما قال الفيلسوف في الطبيعيات ك ١ م ٣٤ واصداد المبادئ الاولى ليست مقدورة لله بحيث يجعل ان لا يكون الكل اعظم من احد اجزائه او ان نفي شيء وابثاته يجتمعان معاً . فاذا ليس يقدر ايضاً ان يحدث او يخلق شيئاً من لاشيء .
٢ وايضاً اذا كان ان يخلق هو ان يفعل شيئاً من لاشيء . فان يخلق هو ان يفعل وكل ان يفعل فهو ان يتغير . فاذا الخلق هو التغير وكل تغيير فهو في موضوع كما يتضح من حد الحركة لان الحركة هي فعل موجود بالقوة . فاذا يستحيل ان يصنع الله شيئاً من لاشيء .

٣ وايضاً ما قد فعل فقد كان بالضرورة وقتاً ما يفعل . ولا يجوز ان يقال ان ما يخلق فهو يفعل وفعل معاً لان ما كان من الموجودات القارة يفعل فليس بوجوده وما فعل فهو موجود فيلزم وجود شيء وعدم وجوده معاً فاذا اذا كان شيء يفعل فان يفعل متقدم فيه على ان فعل . وليس يمكن ذلك الا اذا سبق وجود موضوع يستند اليه ان يفعل . فاذا ليس يمكن ان يفعل شيء من لاشيء .

٤ وايضاً ليس يمكن قطع مسافة غير متناهية . وبين الموجود والعدم مسافة غير متناهية . فاذا ليس يمكن ان يفعل شيء من لاشيء .

لكن يعارض ذلك قوله في تك ١ : ١ « في البدء خلق الله السماوات والارض » وقد كتب عليه الشارح ما نصه « الخلق حدث شيء من لاشيء » .

والجواب ان يقال ليس انه لا يستحيل ان يخلق الله شيئاً من العدم فقط بل لا

بذ من جعل جميع الاشياء مخلوقة من الله كما يؤخذ مما اسلفناه في المبحث السابق
ف ١ لان كل من يفعل شيئاً من شيء آخر فاما يفعل منه يسبق وجوده على فعله
وليس يصدر بمجرد الفعل كما يصنع الصانع من الاشياء الطبيعية كالخشب والحجاس
الذين لا يصدران بفعل الصناعة بل بفعل الطبيعة . والطبيعة ايضاً انما تصدر الاشياء
الطبيعية من حيث الصورة فقط واما المادة فانها تقتضي تقدم وجودها . فاذا لو كان
الله لا يفعل شيئاً الا من شيء سابق في الوجود لم يكن ذلك السابق معلولاً له وقد
حققنا في المبحث السابق ف ١ و ٢ انه يستحيل وجود شيء غير صادر عن الله الذي
هو العلة الكلية للوجود بأسره . فاذا لا بد ان يقال ان الله يصدر الاشياء الى الوجود
من العدم

اذا اجيب على الاول بانه قد مر في المبحث السابق ف ٢ ان متقدمي الفلاسفة
لم يلاحظوا الا صدور العلولات الجزئية عن العلل الجزئية التي لا تفعل الا في موجود
سابق ولذلك اجمعوا على انه ليس يفعل شيء من لاشيء الا ان هذا الاصل لا محل
له في الصدور الاول عن مبدأ الاشياء الكلي

وعلى الثاني بان الخلق ليس تغييراً الا بحسب طريقة التصور فقط لان من حقيقة
التغيير ان يكون شيء بعينه في الحال على خلاف ما كان عليه من قبل اذ قد يكون موجود
بعينه بالفعل مختلفاً في الحال عما كان عليه من قبل كما في الحركات التي بحسب الكم
والكيف وقد يكون موجود بعينه بالقوة فقط كما في التغيير بحسب الجوهر الذي
موضوعه الميولي . على ان الخلق الذي به يصدر جوهر الشيء بأسره لا يمكن فيه اعتبار
شيء واحد بعينه مختلفاً في الحال عما كان عليه من قبل الا عند العقل فقط كما
اذا عُدل ان شيئاً لم يكن موجوداً من قبل بالكلية ثم وُجد بعد ذلك . ولما كان
الفعل والانفعال يتفقان في جوهر الحركة الواحد يختلفان بحسب اختلاف النسبة
فقط كما في الطبيعيات ك ٣ م ٢٠ و ٢١ يجب انه اذا ارتفعت الحركة لا يبقى الا

النسبتان المختلفتان بين الخالق والمخلوق ولما كانت طريقة التعبير تابعة لطريقة التعامل كما مر في مب ١٣ فافسر الخلق بطريقة التعبير ولذلك يقال ان الخلق إحداث شيء من العدم وان كان أن يفعل وأن يفعل اليق بذلك من التغيير والتغير لان أن يفعل وأن يفعل يدلان على نسبة العلة الى المعلول وعلى نسبة المعلول الى العلة واما على التغيير فيدلان بالالتزام فقط

وعلى الثالث بان ما يفعل من دون حركة يجنب فيه أن يفعل وأن قيل معاً سواء كان هذا الفعل حدثاً للحركة كالانارة لان كون شيء ينار وكونه أنير مجعمان معاً او لم يكن حدثاً للحركة كما ان كون الكلمة تتكون في العقل وكونها تكونت هما معاً وما يفعل من هذه فهو يوجد الآ انه متى قيل انه يفعل افاد ذلك ان وجوده عن غيره وأنه لم يكن موجوداً في زمان سابق فاذا لما كان الخلق بدون حركة كان أن يخلق وأن يخلق معاً فيه

وعلى الرابع بان ذلك الاعتراض ناشئ عن توهم باطل كأن بين المعلوم والموجود وسطاً غير متناه وهذا بين البطلان ومنشأ هذا التوهم الباطل تفسير الخلق بمنزلة تغيير كائن بين طرفين

الفصل الثالث

هل الخلق شيء في الخليفة

يُختص الى الثالث بان يقال : يظهر ان الخلق ليس شيئاً في الخليفة لانه كما ينسب الخلق الانفعالي الى الخليفة كذلك ينسب الخلق الفعلي الى الخالق والخلق الفعلي ليس شيئاً في الخلق والالزم وجود شيء زمني في الله فاذا ليس الخلق الانفعالي شيئاً في الخليفة

٢ وايضاً ان الواسطة بين الخالق والخليفة هي العدم والخلق يفسر كواسطة بينهما لانه ليس هو الخلق اذ ليس بازلي ولا الخليفة والالزم جعل خلق آخر يخلق به وهكذا

الى غير النهاية . فإذا ليس الخلق شيئاً في الخليقة

٣ وايضاً لو كان الخلق شيئاً غير الجوهر المخلوق لكان عرضاً له . وكل عرض فوجوده في موضوع . فيلزم ان يكون الشيء المخلوق موضوعاً للخلق وهكذا يكون موضوع الخلق وطرفه واحداً بعينه وهذا مستحيل لان الموضوع متقدم على العرض وجافظ له والطرف متأخر عن الفعل والانفعال اللذين هو طرف لهما وينتبيان عند وجوده . فإذا ليس الخلق شيئاً ما

لكن يعارض ذلك ان احداث شيء بحسب الجوهر كله لأعظم من احداثه بحسب الصورة الجوهرية او العرضية . والتوليد المطلق او المقيد الذي به يحدث شيء بحسب الصورة الجوهرية او العرضية شيء في المولود . فبالحرى أن يكون الخلق الذي به يحدث شيء بحسب الجوهر كله شيئاً في المخلوق

والجواب ان يقال ان الخلق ثبت شيئاً في المخلوق بحسب الاضافة فقط لان ما يُخلق لا يُصنع بالحركة او بالتفسير لان ما يُصنع بالحركة او بالتفسير فانما يُصنع من شيء سابق في الوجود وهذا يحدث في الاصدارات الجزئية لبعض الموجودات ولا يمكن حدوثه في صدور الوجود كله عن العلة الكلية لجميع الموجودات التي هي الله فإذا الله يصدر الاشياء بالخلق من دون حركة . وإذا ارتفعت الحركة عن الفعل والانفعال لا يبقى الا الاضافة كما مر في ١ . فلتخلص اذاً من ذلك ان الخلق ليس في الخليقة الاضافة الى الحائز على انه مبدأ وجودها كما ان في الانفعال الذي يصير بالحركة اضافة الى مبدئ الحركة

إذا اجب على الاول بان الخلق الفعلي يدل على فعل الله الذي هو عين ذاته مع اضافة الى الخليقة . واطافة الله الى الخليقة ليست حقيقية بل اعتبارية فقط واما اضافة الخليقة الى الله فانها حقيقية كما مر في مب ١٣ ف ٧ عند كلامنا على الاسماء الالهية

وعلى الثاني بانه لما كان الخلق بفسر كغيره على ما مر في الفصل الآنف والتغير واسطة على نحو ما بين المحرك والمتحرك ففسر الخلق أيضاً كواسطة بين الخالق والخلقة إلا ان الخلق الانفعالي موجود في الخلقة وهو خلقة وليس يجب مع ذلك ان يخلق بخلق آخر لان الاضافات اذ كان وجودها هو كونها نقال بالقياس الى شي ء لانضاف الى شي ء باضافات أخرى بل بانفسها كما اسلفناه ايضاً في مب ٤٢ ف ١ عند كلامنا على مساواة الاقانيم

وعلى الثالث بان الخلقة هي طرف الخلق بحسب تفسيره كتصويره واما بحسب كونه اضافة حقيقية فالخلقة هي محلها ومنقدمة عليه في الوجود كنقدم المحل على العرض إلا ان للخلق وجه تقدم من جهة الموضوع الذي يقال بالقياس اليه وهو مبدأ الخلقة وليس يلزم مع ذلك ان يقال ان الخلقة تخلق ما دامت موجودة لان الخلق يتضمن نسبة الخلقة الى الخالق مع تجديد ما او ابتداء

الفصل الرابع

هل الخلق خاص بالموجودات المركبة والقائمة بانفسها

يُخْطَى الى الرابع بان يقال: يظهر ان الخلق ليس خاصاً بالموجودات المركبة والقائمة بانفسها ففي كتاب العلل قض ٤ ان المخلوق الاول هو الوجود - ووجود الشيء المخلوق غير قائم بنفسه - فاذا ليس الخلق خاصاً بالموجود القائم بنفسه والمركب ٢ وايضاً ما يخلق فهو من لا شيء - والمركبات ليست من لا شيء - بل من مركباتها - فاذا الخلق ليس يلائم المركبات

٣ وايضاً انما يصدر خاصة بالصدر الاول ما له وجود سابق في الصدر الثاني كما يصدر الشيء الطبيعي بالتوليد الطبيعي الذي له وجود سابق في عمل الصناعة وما له وجود سابق في التوليد الطبيعي هو الميولى - فاذا ما يخلق خاصة هو الميولى لا المركب

لكن يعارض ذلك قوله في تلك ١: ١ «في البدء خلق الله السماوات والارض»
والسما والارض مركبتان قائمتان بانفسهما. فاذا الخلق خاص بالموجودات المركبة
والقائمة بانفسها

والجواب ان يقال ان أن يُخلق هو أن يُفعل على نحو ما كما مر في ف ٢. وأن
يُفعل يتجه الى وجود الشيء. فاذا أن يُفعل وأن يُخلق انما يتناسبان في الحقيقة ما
يتناسب أن يوجد وهذا انما يتناسب في الحقيقة الموجودات القائمة بانفسها بسيطة
كالجواهر المفارقة او مركبة كالجواهر الهيولانية لان الوجود انما يتناسب في الحقيقة
ما هو حاصل على الوجود وقائم بنفسه في وجوده. والصور والعوارض وما شاكلها
لا يقال لها موجودات لوجودها في انفسها بل لوجود شيء بها كما يقال للياض
موجود لان الموضوع هو به ايض فالاولى اذا ان يقال للعرض شيء خاص بالموجود
لا موجود كما قال الفيلسوف في الالميات ك ٢ م ٢ فاذا كما ان العوارض والصور
يشوبها مما لا يقوم بنفسه هي في الحقيقة مصاحبات للوجود لا موجودات كذلك
يجب ان يقال لها في الحقيقة مصاحبات للخلق لا مخلوقات واما المخلوقات في
الحقيقة فهي الموجودات القائمة بانفسها

اذا اجيب على الاول بان الوجود في قول الفيلسوف ان المخلوق الاول هو
الوجود لا يراد به جوهر مخلوق بل حقيقة موضوع الخلق الخاصة لان شيئاً يقال
له مخلوق من طريق انه موجود لا من طريق انه هذا الموجود اذ الخلق هو صدور
الوجود بامر عن الموجود الكلي كما مر في مب ٤٤ ف ١ فهو كما لو قيل ان المري
الاول هو اللون مع ان المري في الحقيقة هو اللون

وعلى الثاني بانه ليس المراد بخلق المركب تكوينه من مبادئ سابقة في الوجود
بل اصداره مع جميع مبادئه دفعة الى الوجود
وعلى الثالث بان تلك الحجة لا تثبت ان ما يُخلق هو الهيولي فقط بل ان

المهيولى لا تصدر الا بالخلق لان الخالق هو اصدار الوجود بأسره لا اصدار المهيولى فقط

الفصل الخامس

هل الخلق خاص بالله وحده

يُنْتَظَرُ الى الخامس بان يقال: يظهر ان الخلق ليس خاصاً بالله لان الكامل ما يقدر ان يفعل ما يشابهه كما قال الفيلسوف في كتاب النفس ٢ م ٣٤ والمخلوقات المجردة عن المهيولى هي اكمل من المخلوقات المهيولية التي فعل ما يشابهها لان النار تولد نارا والانسان يولد انساناً. فاذا الجوهر المجرد عن المهيولى يقدر ان يصنع جوهرًا يشابهه. والجوهر المجرد عن المهيولى لا يمكن ان يصنع الا بالخلق اذ ليس له مادة فيصنع منها. فاذا بعض المخلوقات يقدر ان يخلق

٢ وايضاً كلما كانت المانعة اشد من جهة المفعول يقتضى قدرة اعظم في الفاعل والضد اشد مانعة من العدم. فاذا القدرة على فعل شيء من الضد مما هو مقدور الخليفة اعظم من القدرة على فعل شيء من العدم. فاذا بالاولى ان تقدر الخليفة على فعل هذا

٣ وايضاً ان قدرة الفاعل تعتبر بحسب مقدار ما يفعل. والموجود المخلوق متناه كما نقرر في مب ٧ ف ٢ و ٣ عند كلامنا على عدم تنامي الله. فاذا ليس يقتضيه لا اصدار شيء مخلوق بالخلق الا قدرة متناهية. والحصول على قدرة متناهية ليس متافياً لحقيقة الخليفة. فاذا ليس يستحيل على الخليفة ان يخلق

لكن يعارض ذلك قول اوسطينيوس في كتاب الثالث ٣ ب ٨ « ليس يقدر لا الملائكة الاخيار ولا الملائكة الاشرار ان يخلقوا شيئاً » فاذا اولى ان لا يقدر على ذلك بقية المخلوقات

والجواب ان يقال من لاحظ ما تقدم في ف ١ من هذا البحث ظهر له بالكفاية الاول وهل ان الخلق لا يمكن ان يكون إلا فعلاً خاصاً بالله وحده لان المخلوقات

التي هي اعم يجب استنادها الى العلة التي هي اعم واسبق والمعلول الاعمر بين جميع
المعلولات هو الوجود فيجب ان يكون هو المعلول الخاص لليلة الاولى وبالبلغة غاية العموم
وهي الله ولذا قيل ايضاً في كتاب العلة قض ٣ « ليس بمنحنا الوجود لا الفهم ولا
النفس الا من حيث تفعل بالفعل الالهي » واصدار الوجود المطلق لا المقيد بشخص
او بحال راجع الى حقيقة الخلق . فاذا وافق ان الخلق فعل خاص بالله وحده وقد
يحدث ان شيئاً يشترك في الفعل الخاص بشيء غيره لا بقوته الخاصة بل بطريق
الآلية من حيث يفعل بقوة غيره كما ان الهواء له ان يسخن ويمحق بقوة النار
وبناء على هذا ذهب قوم الى ان الخلق وان كان فعلاً خاصاً باليلة الكلية الا انه
مقدور لبعض العلة السافلة من حيث تفعل بقوة العلة الأولى وبهذا المعنى اثبت
ابن سينا ان الجوهر الاول المفارق المخلوق من الله خلق جوهر آخر بعده وجوهر
العالم ونفسه وان جوهر العالم خلق هويلاً الاجسام السافلة . وبهذا المعنى ايضا قال
المعلم في كتاب الاحكام ٤ تمه « ان الله يقدر ان يشترك الخليفة في قوة الخلق حتى
تخلق بطريق الاستخدام لا بقوتها الخاصة » لكن هذا باطل لان العلة الثانية الآلية
لا تشترك في فعل العلة العلية الا من حيث تساعد على وجه التهيئة بشيء خاص
لها على مفعول الفاعل الاصيل لانها لو كانت لا تفعل ثم شيئاً بحسب ما هو خاص لها
لم يكن في استخدامها للفعل فائدة ولم يكن اذ ذاك من حاجة الى آلات مخصوصة
لاعمال مخصوصة . الا ترى ان المنشار يقطعه الخشب الذي له من خاصية صورته
يصير صورة الكرسي التي هي مفعول خاص الفاعل الاصيل . والمفعول الخاص لله الخلق
هو ما يكون سابقاً على جميع ما سواه وهو الوجود المطلق . فاذا ليس بقدر شيء
غيره ان يساعد على هذا المفعول بطريق التهيئة والآلية لان الخلق لا يكون من موجود
سابق يمكن تهيئته بفعل الفاعل الآلي فهكذا اذا لا يمكن الخليفة ان تخلق لا بقوتها
الخاصة ولا بوجه الآلية والاستخدام ولا سيما اذا كانت جسماً لان الجسم لا يفعل

الابالماسة او التحريك فهو يقتضي في فعله موجوداً سابقاً يمكن ماسه وتحريكه وهذا منافى لحقيقة الخلق

إذا اجيب على الاول بان موجوداً كلياً مشتركاً في طبيعة فعل ما يشابهه لا باصداره مطلقاً تلك الطبيعة بل بتخصيصه ايها بشي لان هذا الانسان ليس يمكن ان يكون علة للطبيعة الانسانية على الاطلاق والالكان علة لنفسه بل هو علة لوجودها في هذا الانسان المتولد وهكذا فهو يقتضي في فعله سبق مادة معينة هو بها هذا الانسان. وكما ان هذا الانسان يشترك في الطبيعة الانسانية كذلك كل موجود مخلوق يشترك على نحو ما في طبيعة الوجود لان الله وحده هو نفس وجوده كما مر في مب ٣ ف ٤ فاذا ليس يقدر موجود مخلوق ان يصدر موجوداً ما على الاطلاق بل انما يخص الوجود بهذا الموجود فقط وعلى هذا فما به شي هذا يجب ان يُقَلَّ مقدماً على الفعل الذي به يفعل ما يشابهه. والجوهر المجرد لا يمكن ان يُعَمَّلَ فيه شي سابق هو به هذا اذا ما هو هذا بصورة التي هو بها موجود لانه صورة قائمة بنفسها. فاذا الجوهر المجرد ليس يقدر ان يصير جوهر آخر مجرداً مشابهاً له في وجوده بل في كمال زائد كما لو قلنا ان الملاك الأعلى ينير الملاك الأدنى كما قال ديونيسيوس في كتاب مراتب السلطة السماوية ب ٧ و ١٠ وهذا الاعتبار توجد الابوة في السماوات ايضاً كما يتضح من قول الرسول في افس ٣: ١٥ «الذي منه تسمى كل ابوة في السماوات وعلى الارض» ومن ذلك يتضح ايضاً انه ليس يقدر موجود مخلوق ان يصدر شيئاً الا من موجود سابق وهذا منافى لحقيقة الخلق

وعلى الثاني بانه انما يصنع شي من ضده بالعرض كما في الطبيعيات ك ١ ٤٣ م وانما يصنع شي بالذات من الموضوع الموجود بالقوة. فاذا الضد يمنع الفاعل من حيث يمنع خروج القوة الى الفعل الذي يقصد الفاعل اخراج المادة اليه كما ان

النار تقصد ان تخرج الماء الى الفعل الذي يشبهها لكنها تمنع بالصورة والاستعدادات
المضادة التي كانت تعيد بها القوة عن الخروج الى الفعل وكلما كانت القوة اشد تعيداً يطلب
في الفاعل قدرة اعظم على اخراج المادة الى الفعل فإذا اذالم يكن هناك قوة سابقة
يُطلب في الفاعل قدرة اعظم بكثير فإذا هكذا يتضح ان إحداث شيء من العدم
يقتضي قدرة اعظم بكثير من القدرة التي يقتضيها إحداث شيء من ضده
وعلى الثالث بان قدرة الفاعل لا تعتبر من جهة جوهر المفعول فقط بل من جهة
طريقة الفعل ايضاً لان الحرارة العظمى ليست اشد تخفيفاً فقط بل اسرع تخفيفاً
ايضاً . فإذا وان كان خلق معلول متنام لا يدل على قدرة غير متناهية لكن خلقه
من العدم يدل على قدرة غير متناهية وهذا يتضح مما اسلفناه في الجواب السابق
لانه اذا كان يُطلب في الفاعل قدرة اعظم بحسب زيادة بعد القوة عن الفعل
وجب ان تكون قدرة الفاعل الذي يفعل من غير قوة سابقة كما هو الخالق غير
متناهية اذ لا مناسبة بين اللاقوة والقوة التي تقتضي قدرة الفاعل الطبيعي
سبقها كما انه لا مناسبة بين الوجود والموجود ولما لم يكن الخليفة على الاطلاق
قوة غير متناهية كما ليس الخليفة وجود غير متنام على ما نقرر في مب ٧ ف ٢
يتج انه ليس يمكن الخليفة ان تخلق

الفصل السادس

هل الخلق خاص باقنوم

يُعطى الى السادس بان يقال : يظهر ان الخلق خاص باقنوم لان المتقدم علة
لما خروا ولكامل علة للناقص . وصدر الاقنوم الالهي منقسم على صدور الخليفة
واكل منه لان الاقنوم الالهي يصدر على شبه تام بمبدئه والخليفة تصدر على شبه
ناقص . فإذا صدورا الاقنومين الالهيين علة لصدور الاشياء وهكذا يكون الخلق
خاصاً بالاقنوم

٢ وايضاً ان الاقنيم الالهية لا تمتاز الابصودورها واصافاتها . فاذا كل ما تنصف به الاقنيم الالهية على وجه الاختلاف فهو يصدق عليها بحسب صدورها واصافاتها وعلية المخلوقات تنصف بها الاقنيم الالهية على انحاء مختلفة فان قانون الايمان يصف الآب بكونه خالق جميع المراتب وغير المراتب ويصف الابن بكونه به كونه كل شيء ويصف الروح القدس بكونه رباً ومحياً . فاذا علية المخلوقات تصدق على الاقنيم بحسب الصدور والاصافات .

٣ وايضاً اذا قيل ان علية الخليفة تعتبر بحسب صفة ذاتية تخصص باقنوم فليس ذلك كافياً في ما يظهر لان كل معلول اليه فهو يصدر عن كل صفة ذاتية اي عن القدرة والخبرة والحكمة وهكذا ليس يختص بواحدة منها دون أخرى . فاذا ليس يجب استناد طريقة معينة للعية الي اقنوم دون آخر الا اذا تمايزت الاقنيم الالهية في الخلق بحسب الصدور والاصافات

لكن يعارض ذلك قول ديونيسيوس في كتاب الاسماء الالهية ب ٢ مقاً ١٨ ان جميع ما يمكن خلقه فهو عام للانوية كلها »

والجواب ان يقال ان الخلق في الحقيقة هو اصدار وجود الاشياء ولما كان كل فاعل يفعل ما يشابه جازان يعتبر مبدأ الفعل من جهة معلول الفعل لان النار هي التي تولد النار ولذا فالخلق يناسب الله بحسب وجوده الذي هو عين ذاته التي هي عامة للاقنيم الثلاثة . فاذا ليس اخلق خاصاً باقنوم بل مشتركاً بين الثلاثة كله الآ ان الاقنومين الالهيين الصادرين لهما باعتبار حقيقة صدورهما علية بالنظر الى خلق الاشياء فقد حققنا في مب ١٤ ف ٨ ومب ١٩ ف ٤ عند كلامنا على علم الله وارادته ان الله هو علة الاشياء بعقله وارادته كما ان الصانع هو علة المصنوعات . والصانع يصنع بالكلمة المتصورة في عقله وبحبته الارادية المتعلقة بشيء . فاذا كذلك الله الآب صنع الخليفة بكلمته التي هي الابن وبحبته التي هي الروح القدس وعلى هذا فصدروا

الاقنومين هما علة صدور المخلوقات من حيث يتضمنان الصفتين الدائيتين وهما العلم والإرادة

أذا اجيب على الاول بان صدور ايقنومين الالبيين هما علة الخلق كما مر في جرم الفصل

وعلى الثاني بانه كما ان الطبيعة الالهية وإن كانت مشتركة بين الاقنوم الثلاثة الا انها حاصلة لما بترتيب ما من حيث ان الابن يأخذها من الآب والروح القدس يأخذها من كليهما كذلك قوة الخلق ايضاً وإن كانت مشتركة بين الاقنوم الثلاثة الا انها حاصلة لما بترتيب ما لان الابن يقبلها من الآب والروح القدس يقبلها من كليهما ولذا يوصف الآب بانه خالق لعدم حصوله على قوة الخلق من آخر والابن بانه به كَوْن كل شيء كما في يو ١: ٣ حصوله على هذه القوة بعينها ولكن من آخر لان الباء تدل عادة على العلة المتوسطة او على مبدل من مبدل والروح القدس الذي يحصل على هذه القوة عينا من الآب والابن بانه يدبر ويحيي بتسلطه ما هو مخلوق من الآب بالابن ويمكن ايضاً اخذ الوجه العام لهذا الوصف من جهة تخصيص الصفات الذاتية فقد مر في مب ٣٩ ف٨ أن الآب يوصف بمحض بالقدرة التي تظهر على الاختص في الخلق ولذا يوصف بكونه خالقاً وأن الابن بمحض بالحكمة التي بها يفعل الفاعل بالعقل ولذا يوصف بكونه به كَوْن كل شيء وأن الروح القدس بمحض بالخيرية التي بها يرجع التدبير الباعث الاشياء الى غاياتها المتقتضاة والإحياة لان الحياة قائمة بحركة باطنية والمحرك الاول هو الغاية والخيرية وعلى الثالث بانه وإن كان كل من معلولات الله يصدر عن كل صفة من صفاته الا ان كل معلول يرُد الى تلك الصفة التي يناسبها بحسب حقيقتها الخاصة كما يستند ترتيب الاشياء الى الحكمة وتبرير الاثام الى الرأفة والخيرية المفضية لغاياتها بسماها والخلق الذي هو اصدار جوهر الشيء الى القدرة

الفصل السابع

هل من الضرورة أن يوجد في المخلوقات اثر الثالث

يُختلَى الى السابع بأن يقال : يظهر أن ليس من الضرورة أن يوجد في المخلوقات
اثر الثالث لأن كل شيء انما يُبحث عنه بآثاره وليس يمكن أن يُبحث عن ثالث
الآثار بالمخلوقات كما مرّ في مب ٣٣ ف ١ . فإذا ليس في المخلوقات آثار للثالث
٣ وايضاً كل ما في الخليقة فهو مخلوق فلو كان يوجد اثر الثالث في الخليقة
بحسب بعض خواصها وكان في كل مخلوق اثر الثالث لوجب أن يوجد ايضاً اثره
في كل من تلك الخواص وهكذا الى غير النهاية
٣ وايضاً أن المعلول لا يمثل الاعلة . وعليه المخلوقات ترجع الى الطبيعة العامة لا
الى الإضافات التي بها تباين الاقسام وتكثر . فإذا ليس يوجد في الخليقة اثر
الثالث بل اثر وحدانية الذات فقط

لكن يعارض ذلك قول اوغستينوس في كتاب الثالث ٦ ب ١٠ « أن اثر
الثالث واضح في المخلوقات »

والجواب أن يقال أن كل معلول يمثل علته نوعاً من التمثيل ولكن على أنحاء
مختلفة فمن المعلولات ما يمثل علة العلة فقط لا صورتها كتمثيل الدخان للنار وهذا
التمثيل يُعرف بتمثيل الأثر لأن الأثر يدل على حركة شيء فمتقل من دون أن يدل على
انها شيء حركة هي ومنها ما يمثل العلة باعتبار مشابهة صورتها كتمثيل النار المتولدة للنار المتولدة
وقد قال الميرج للميرج وهذا التمثيل يعرف بتمثيل الصورة وصدور الاقنومين الالهيين
يعتبران بحسب فعل العقل وفعل الإرادة كما مرّ في مب ٢٧ لأن الاين يصدر ككلمة
العقل والروح القدس يصدر كحجة الإرادة . فإذا المخلوقات الناطقة الحاصلة على
العقل والإرادة تمثل الثالث بطريق الصورة من حيث يوجد فيها الكلمة المتصورة
والهجة الصادرة . وأما المخلوقات بأسرها فتُمثل الثالث بطريق الأثر من حيث

يوجد في كل خليفة ما يجب اسناده بالضرورة الى الاقانيم الالهية على انها علته لان كل خليفة في قائمة بنفسها في وجودها ولها صورة تخصها بنوع ونسبة الى شيء آخر فبحسب كونها جوهرًا مخلوقًا تمثل العلة والمبدأ وهكذا تدل على اقنوم الآب الذي هو مبدأ لا من مبدل وبحسب ان لها صورة ونوعًا تمثل الكلمة من حيث ان صورة الصناعي انما تصدر عن تصور الصانع وبحسب ان لها نسبة تمثل الروح القدس من حيث هو محبة لان نسبة المعلول الى شيء آخر انما تحصل عن ارادة الخالق ولذا قال اوغسطينوس في كتاب الثالث ب ١٠ « ان اثر الثالوث يوجد في كل خليفة من حيث هي شيء واحد ومن حيث ان لها صورة نوعية ومن حيث ان فيها نسبة ما » والى هذا ترجع تلك الثلاثة اي العدد والوزن والمقدار الواردة في سفر الحكمة ١١ لان المقدار يرد الى جوهر الشيء المحدود بمبادئه والعدد يرد الى النوع والوزن الى النسبة والى هذه الثلاثة ترجع تلك الثلاثة التي ذكرها اوغسطينوس في كتاب طبيعة الخيرب ٣ وهي الكيفية والنوع والنسبة وتلك الثلاثة التي ذكرها في كتاب ٨٣ مب ١٨ وهي ما به يقوم وما به يمتاز وما به يوافق لان شيئًا يقوم بمجهره ويمتاز بصورته ويوافق بنسبته ويمكن ان يرجع الى ذلك بسهولة كل ما يقال على هذا النمط

اذا اجيب على الاول بان تمثيل الأثر يعتبر بحسب التخصصات وبهذه الطريقة يمكن التأدي بال مخلوقات الى معرفة ثالوث الاقانيم الالهية كما مر في مب ٣٢ ف ١ وعلى الثاني بان الخليفة شيء قائم بنفسه حقيقة وفيه توجد الامور الثلاثة المتقدم ذكرها وليس يجب وجود هذه الثلاثة في كل ما يشتمل عليه بل بحسبها يستند الأثر الى الشيء القائم بنفسه وعلى الثالث بان صدوري الاقنومين هما ايضا علة الخلق على نحو ما كما مر في جرم الفصل وفي الفصل السابق

الفصل الثامن

هل يخالط الخلق أفعال الطبيعة والصناعة

يُخْتَلَطُ إلى الثامن بان يقال : يظهر ان الخلق يخالط أفعال الطبيعة والصناعة
لانه في كل فعل من أفعال الطبيعة والصناعة يصدر صورة . وهذه الصورة لا
تصدر من شيء اذ ليس لها هيولى تتركب منها . فهي اذا تصدر من العدم وهكذا
فالخلق موجود في كل فعل من أفعال الطبيعة والصناعة

٢ وايضا ان العلول ليس متقدماً على علته . والأشياء الطبيعية ليس يوجد فيها
فاعل الا الصورة العرضية التي هي الصورة الفعلية والانفعالية . فاذا الصورة الجوهرية
لا تصدر بفعل الطبيعة . فهي اذن تصدر بالخلق

٣ وايضا ان الطبيعة تفعل ما يشاؤها . وقد يوجد في الطبيعة اشياء متولدة لا من
شيء يشاؤها كما يشاهد ذلك في الحيوانات المتولدة بالتعفن . فاذا ليست صورتها
صادرة عن الطبيعة بل بالخلق وقس عليها ما سواها

٤ وايضا ما ليس يخلق فليس بخليفة . فاذا لو كان ما يصدر عن الطبيعة ليس
بصاحبه خلق للزم انه ليس خليفة وهذا بدعة

لكن يعارض ذلك ان اوغسطينوس قد ميز بين فعل الانتثر الذي هو فعل
الطبيعة وبين فعل الخلق وذلك في كلامه على سفر التكوين ك د ب ٦ و ١٤ و ١٥
والجواب ان يقال ان الإشكال في هذه المسئلة ناشئ من جهة الصور التي
ذهبت شرذمة الى انه لم يبتدى وجودها بفعل الطبيعة بل كانت موجودة في المادة
من قبل بناء على قولهم بكون الصور والذي جرهم الى هذا القول جهلهم بالمادة
فانهم لم يكونوا يعلمون الفرق بين القوة والفعل لانه لما كان للصور وجود سابق
بالقوة في المادة قالوا بان لها وجوداً سابقاً على الاطلاق . وذهب قوم الى ان الصور
تصدر بطريق الخلق عن فاعل مجرّد وعلى هذا فالخلق مصاحب لكل فعل من

أفعال الطبيعة والذي حرّ هؤلاء الى هذا القول جهلهم بالصورة فانهم لم يعتبروا ان صورة الجسم الطبيعية ليست قائمة بنفسها بل هي ما به يوجد شيء ومن ثمّ فلما كان ان يفعل وان يخلق لا يتناسبان في الحقيقة الا الشيء القائم بنفسه كما مرّ في ف ٤ من هذا البحث لم تكن الصور مفعولة ولا مخلوقة بل مصاحبات للمخلوق واما ما يفعل حقيقة من الفاعل الطبيعي فهو المركب الذي يصنع من الهوى . فاذا ليس يحاطل الخلق افعال الطبيعة بل لا بد لفعل الطبيعة من وجود شيء سابق عليه اذا اجيب على الاول بان الصور يتبدى وجودها بالفعل متى صنعت المركبات لالان الصور تُصنع بالذات بل بالعرض فقط . وعلى الثاني بان الكيفيات الفعلية في الطبيعة تفعل بقوة الصور الجوهرية . ولذا فالفاعل الطبيعي ليس يصدر ما يشابهه في الكيفية فقط بل في النوع ايضا . وعلى الثالث بان الحيوانات الناقصة يكفي لتوليدها الفاعل الكلي وهو القدرة السمائية التي تشابهها تلك الحيوانات لافي النوع بل في بعض المناسبة وليس يجب ان يقال ان صورها تخلق من فاعل مجرد . واما الحيوانات الكاملة فلا يكفي لتوليدها الفاعل الكلي بل لا بد لها من انفاعل الخاص وهو المولد المجانس . وعلى الرابع بان الطبيعة لا تفعل شيئاً الا من مبادئ مخلوقة سابقة وهكذا ما يفعل بالطبيعة يقال له خليفة .



البحث السادس والاربعون

في بدء مدة المخلوقات - وفيه ثلاثة فصول

من بعد ذلك يجب البحث في بدء مدة المخلوقات والبحث في ذلك يدور على ثلاث مسائل
 - ١ هل المخلوقات قديمة - ٢ هل كونها حادثّة عنيدة ايماناً - ٣ باني معنى يقال ان الله خلق في البدء الماء والارض

الفصل الأول

هل مجموع المخلوقات قدم

يُخْطَى إلى الأول بان يقال: يظهر ان مجموع المخلوقات المعروف الآن بالعالم لم يكن لوجوده ابتداء بل هو قديم لان كل ما كان لوجوده ابتداءً فانه قبل أن وُجِدَ كان ممكناً ان يوجد والا لكان وجوده مستحيلاً فاذا لو كان لوجود العالم ابتداءً لكان قبل ابتداءه ممكن الوجود. والممكن الوجود هو المادة التي هي بالقوة إلى الوجود الذي يكون بالصورة وإلى اللاوجود الذي يكون بالعدم فلو كان لوجود العالم ابتداءً لكانت المادة قبل العالم. وليس يمكن وجود المادة دون الصورة ومادة العالم مع الصورة هي العالم. فاذا يلزم ان العالم وجد قبل ابتداء وجوده وهذا محال

٢ وايضاً ليس شيء مما له قوة على ان يوجد دائماً يكون تارةً موجوداً وتارةً غير موجود لان مدة دوام شيء على قدر مبلغ قوته. وكل ما لا يقبل الفساد فله قوة على ان يوجد دائماً اذ ليس له قوة إلى زمان محدود من المدة. فاذا ليس شيء مما لا يقبل الفساد يكون تارةً موجوداً وتارةً غير موجود. وكل ما لوجوده ابتداءً فانه تارةً موجودٌ وتارةً غير موجود. فاذا ليس شيء مما لا يقبل الفساد يكون لوجوده ابتداءً على ان في العالم اشياء كثيرة غير قابلة للفساد كالأجرام السماوية وجميع الجواهر العقلية فاذا لم يكن لوجود مجموع العالم ابتداءً

٣ وايضاً ليس شيء غير كائن^(١) مبتدئاً في الوجود وقد اثبت الفيلسوف في الطبيعيات كـ ١٨٢ ان المادة غير كائنة وفي كتاب السماء والعالم كـ ٣٠١ ان السماء غير كائنة. فاذا لم يكن لوجود مجموع الاشياء ابتداءً

٤ وايضاً ان الخلاء هو حيث لا يوجد جسم ولكن يمكن ان يوجد. ولو كان لوجود العالم ابتداءً لما كان من قبل جسم حيث الآن جسم العالم ولكنه كان ممكناً ان

١ المراد بالكائن هنا ما يقابل الفناء

يوجد والألم يكن الآن هناك جسم . فإذا يلزم انه كان قبل العالم خلافاً وهذا محال
 ه وايضاً ليس يتبدى شيء * ان يتحرك من جديد الا بان يكون المحرك او المتحرك
 الآن على خلاف ما كان عليه من قبل . وما هو الآن على خلاف ما كان عليه
 من قبل فانه يحرك . فإذا قبل كل حركة مبتدئة من جديد كان حركة ما . فإذا
 الحركة قديمة . فإذا كذلك المتحرك اذ لا وجود للحركة الا في المتحرك
 ٦ وايضاً كل محرك فهو ما طبيعي او ارادي وكلاهما ليس يتبدى ان يحرك ما
 لم يسبق وجود حركة لان الطبيعة تفعل دائماً على وتيرة واحدة فإذا لم يسبق تغيير
 اما في طبيعة المحرك او في المتحرك لا يتبدى ان يصدر عن المحرك الطبيعي حركة لم
 تكن من قبل . والارادة لا تفعل ما تقصده دون حدوث تغير فيها وهذا لا يكون
 الا بتغير يتصور في الاقل من جهة الزمان كما ان من يريد ان يني يتأخراً لا اليوم
 ينتظر ان سيكون في الغد ما ليس اليوم وعلى الاقل ينتظر ان اليوم الحاضر ينتضي
 وبقي الغد وهذا لا يكون بدون حركة لان الزمان هو عدد الحركة . فإذا يلزم انه
 قبل كل حركة مبتدئة من جديد كان حركة أخرى وهكذا يلزم ما تقدم
 ٧ وايضاً كل ما هو دائماً في البداية ودائماً في النهاية فلا يمكن ان يتبدى او ينتهي
 لان ما يتبدى في فليس في نهايته وما ينتهي في فليس في بدايته . والزمان موجود دائماً
 في بدايته ونهايته اذ ليس هو الا الآن الذي هو نهاية الماضي وبداية المستقبل .
 فإذا الزمان ليس يمكن ان يتبدى او ينتهي . فإذا كذلك الحركة التي عددها الزمان
 ٨ وايضاً ان انما ما متقدم على العالم بالطبع فقط او بالطبع والمدة فان كان متقدماً
 عليه بالطبع فقط وهو تعالى قديم كان العالم قديماً ايضاً وان كان متقدماً عليه بالمدة
 فالمتقدم والمتأخر في المدة يتومان الزمان فيلزم ان يكون قبل العالم زمان وهذا محال
 ٩ وايضاً متي فرضت العلة الكافية فرض المعلول لان العلة التي لا يلزم من وجودها
 وجود المعلول علة ناقصة محتاجة الى الغير في وجود المعلول . والله علة كافية للعالم

غائية باعتبار خبرته ومثالية باعتبار حكمته وفاعلية باعتبار قدرته كما يضحى مما
مرقي مب ٤٤ ف ٣ و ٤٠ فأذا لما كان الله قديماً كان العالم قديماً أيضاً
١٠ وإيضاً ما كان قديماً فمفعوله قديم أيضاً . وفعل الله هو نفس جوهره الذي هو
قديم . فأذا العالم أيضاً قديم

لكن يعارض ذلك قوله في يو ١٨ : ٥ « يجئني انت يا أبتر عندك بلجد الذي كان
لي عندك قبل كون العالم » وفي ام ٨ : ٢٢ « الرب حازني في اول طريقه قبل ما
عمله منذ البدء »

والجواب ان يقال ليس يجب ان يكون شيء قديماً غير الله وليس ذلك مستحيل
فقد حققنا في مب ١٩ ف ٤ ان ارادة الله هي حلة الاشياء فأذا انما يجب وجود
بعض الاشياء بحسب وجوب ارادة الله لما لان ضرورة المخلوق متوقفة على ضرورة
العلّة كما في الالميات ك ٦ م وقد حققنا في مب ١٩ ف ٣ انه اذ تكلمنا على وجه
الاطلاق فالله ليس يريد بالضرورة الا نفسه فهو اذن ليس يريد بالضرورة ان يكون
العالم قد وجد دائماً بل له من فسيحة الوجود مقدار ما يريد الله له لتوقف وجوده
على ارادة الله على انها علته . فأذا ليس من الضرورة ان يكون العالم قديماً . ولذا
ليس يمكن اثبات ذلك بطريقة البرهان وليست الادلة التي اقامها على ذلك ارسطو
في الطبيعيات ك ٢ برهانية على الإطلاق بل من وجه اي لنقض ادلة المتقدمين
الذين قالوا ببداية العالم على طريق مستحيلة في الحقيقة . ويظهر ذلك من ثلاثة
امور اولاً لانه في الطبيعيات ك ٨ وفي كتاب السماء ك ١ م ١٠ وما يليه قدّم
بعض مذاهب كذهب انكساغورس واثيندقلس وافلاطون ثم جاء بالادلة الناقضة
عليهم مناهجهم وثانياً لانه حيثما يتكلم على هذه المسئلة يستشهد بالمقدمين بما ليس
الى المبرهن بل الى المقنع وثالثاً لانه قد صرح في كتاب الجدل ك ١ ب ٩ بانه
يوجد بعض مسائل جدلية ليس لنا عليها ادلة كمسئلة قدّم العالم

إذا أُجيب على الاول بأنه قبل ان وجد العالم كان ممكناً ان يوجد لكن لا بحسب القوة الانفعالية التي هي الميولى بل بحسب قوة الله الفعلية وعلى حد ما يقال ان شيئاً ممكن على وجه الاطلاق لا باعتبار قوّم ما بل من مجرد نسبة الحدود الغير المتناقضة بحسب مقابلة الممكن للمستحيل كما يتضح مما قاله الفيلسوف في الالهيات ك ٥ م ١٧ وعلى الثاني بان ما له قوة على ان يوجد دائماً فمنذ حصوله على تلك القوة لا يكون تارة موجوداً وتارة غير موجود واما قبل حصوله عليها فلم يكن موجوداً فإذا تلك العجبة التي اوردها ارسطو في كتاب السماء اليس يلزم عنها على الاطلاق ان غير الفاسدات لم يكن لوجودها ابتداء بل انه لم يتبدئ وجودها بالطريقة الطبيعية التي بها يتبدئ وجود الكائنات والفاسدات

وعلى الثالث بان ارسطو قد اثبت في الطبيعيات ك ١ م ٦٠ ان الميولى ليست كائنة من انها ليس لها موضوع تتكون منه وفي كتاب السماء والعالم ١ م ١٢٠ اثبت ان السماء ليست كائنة من انها ليس لها ضد تتكون منه وبذلك يتضح ان كلا العجبتين لا يلزم عنهما الا ان الميولى والسماء لم يتبدئ وجودهما بالكون كما كان يقول بعض خصوصاً في السماء ٠ واما نحن فنقول ان الميولى والسماء قد أُخرجتا الى الوجود بالخلق كما اسلفنا في مب ٤٤ ف ٢١

وعلى الرابع بأنه ليس يكفي حقيقة الخلاء ان لا يكون مشغولاً بشيء بل يقتضى لما ان يكون فضاء قابلاً للجسم ليس مشغولاً بجسم كما يتضح مما قاله ارسطو في الطبيعيات ك ٤ م ٦٠ ونحن نقول انه لم يكن قبل العالم مكاناً او فضاءً وعلى الخامس بان المحرك الاول قد لزم دائماً حالاً واحدة بعينها واما المتحرك الاول فلم يلزم دائماً حالاً واحدة بعينها لانه ابتداءً ان يوجد بعد ان لم يكن موجوداً وهذا لم يكن بالتغيير بل بالابداع الذي ليس متغيراً كما مر في مب ٤٥ ف ٢ ومن ذلك يتضح ان تلك العجبة التي اوردها ارسطو في الطبيعيات ك ٨ انما تنبج على القائلين

بقدم المتحركات وحدوث الحركة كما يوضح من مذهبي أنكساغورس وانيبذلس واما مذهبنا فهو ان الحركة قد كانت دائماً منذ ابتدأت المتحركات

وعلى السادس بان الفاعل الاول فاعل ارادي وهو وان اراد برادة قديمة اصدار معلول ما لكنه لم يصدر معلولاً قديماً ولا حاجة الي تقدير حركة سابقة ولا بسبب تصور الزمان ايضاً لانه ليس يجب اعتبار الفاعل الجزئي الذي يقتضي سبق شيء و يصدر شيئاً آخر كالفاعل الكلي الذي يصدر الكلي فان الفاعل الجزئي يصدر الصورة ويقضي سبق وجود المادة ولذلك يجب ان يصدر الصورة على نسبة المادة المتخضة لها فاذاً ينبغي ان يُعتبر فيه انه يصدر الصورة الى هذه المادة دون غيرها لاختلاف المواد بعضها عن بعض وهذا ليس له محل في الله الذي يصدر الصورة والمادة معاً بل انما ينبغي ان يعتبر فيه انه يصدر المادة مناسبة للصورة والغاية — ثم الفاعل الجزئي يقتضي تقدم الزمان كما يقتضي تقدم المادة ولذا ينبغي ان يُعتبر فيه انه يفعل في الزمان المتأخر لا المتقدم باعتبار تصور التعاقب في اجزاء الزمان واما في الفاعل الكلي الذي يصدر الشيء والزمان فلا محل لاعتبار انه يفعل الآن لا في زمان سابق بحسب تصور التعاقب في اجزاء الزمان كما انما يقتضي تقدم الزمان على فعله بل يجب ان يُعتبر فيه انه أعطى معلوله الزمان على قدر ما اراد وحينما اراد وبحسب ما كان ملائماً لظهور قدرته لان العالم اذا لم يكن قديماً فهو اهتدى الى معرفة القدرة الالهية الحاتقة منعلوكان قديماً لان كل ما ليس بقديم فواضح ان له علة بخلاف ما هو قديم فان ذلك ليس واضحاً فيه

وعلى السابع بان المتقدم والمتأخر موجودان في الزمان بحسب وجودهما في الحركة كما في الطبيعات لـ ٩٩٤ ولذا يجب اعتبار المبدأ والنتهى في الزمان كما في الحركة ولكن الحركة اذا قدر قد منها يلزم ان يكون كل آن فيها مبدأً ومنتهى لها بخلاف ما اذا كانت حادثة فان ذلك ليس يلزم فيها وكذا يقال في الآن الزماني

وهكذا يضح ان كون الآن هو دائماً مبدأ الزمان ومنتهاه يقتضي قدم الزمان والحركة ولذا قد ردّ ارسطو هذه الحجّة في الطبيعيات ك ٨ على مُبْتَدِئِ قَدَمِ الزمان دون الحركة وعلى الثامن بان الله متقدم على العالم بالمدة وليس المراد بالمتقدم تقدم الزمان بل تقدم الأزل او يقال ان المراد به تقدم الزمان الموهوم لا الموجود كما انه لو قيل ليس فوق السماء شيء كان المراد بفوق الدلالة على مكان موهوم فقط لجواز ان يتصور زيادة أبعادٍ أخرى على ابعاد الجسم المساوي

وعلى التاسع بان المعلوم كما يصدر عن المعلّات الفاعلة بالطبع بحسب صورتها كذلك يصدر عن الفاعل بالارادة بحسب الصورة السابقة في تصوره والمعيّنة منه كما يضح بما اسلفناه في مب ١٤ ف ٨ ومب ٤١ ف ٢ . فإذا وان كان الله منذ الأزل علّة كافية للعالم ليس يلزم مع ذلك جعل العالم صادراً عنه الا بحسب ما استقرّ في سابق تحديد ارادته اي ان يحصل له الوجود بعد اللاوجود ليكون بذلك اوضح دلالة على صانعهِ

وعلى العاشر بانه متى وجد الفعل يلزم المفعول بحسب اقتضاء الصورة التي هي مبدأ الفعل . وما يسبق تصوره وتحديدّه في الفواعل الارادية يُعتَبَرُ كالصورة التي هي مبدأ الفعل فإذا ليس يلزم عن فعل الله التقديم ان يكون مفعوله قديماً بل ان يكون على حسب ارادة الله اي ان يحصل له الوجود بعد اللاوجود

الفصل الثاني

هل حدوث العالم عقيدة ايمانية

يُخْتَلَفُ الى الثاني بان يقل : يظهر ان حدوث العالم ليس عقيدة ايمانية بل نتيجة برهانية لان كل مصنوع فهو حادث . ويمكن ان يثبت بالبرهان ان الله هو علّة العالم الفاعلة وهذا قد اقرّه ايضاً اكابرُ الفلاسفة . فإذا يمكن ان يثبت بالبرهان ان العالم حادث

٢ وايضاً اذا كان لابد من القول بان العالم مصنوع من الله فهو مصنوعٌ أمّا من لا شيء أو من شيء ولكنه ليس مصنوعاً من شيء والا لزم تقدم مادته عليه وهذا منقوضٌ بحجج ارسطو الذي اثبت في كذب السماء ان السماء ليست كائنة . فإذا يجب القول بان العالم مصنوع من لا شيء وانهم من ثم موجود بعد ان لم يكن موجوداً فإذا يجب ان يكون حادثاً

٣ وايضاً كل فاعل بالعقل فهو يفعل عن مبدأ كما يفتح في جميع الصناعات . والله فاعلٌ بالعقل . فإذا يفعل عن مبدأ . فإذا العالم الذي هو مفعوله ليس بتقديم

٤ وايضاً من الواضح الجلي ان بعض الصنائع وعمران بعض البلدان قد ابتدأت من ازمة محدودة . ولو كان العالم قديماً لما كان الامر كذلك . فإذا واضح ان العالم ليس بتقديم

٥ وايضاً من المحقق ان ليس شيء مساوياً لله . ولو كان العالم قديماً لكان مساوياً لله في المدة . فإذا من المحقق ان العالم ليس قديماً

٦ وايضاً لو كان العالم قديماً لكان قد تقدم هذا اليوم ايام غير متناهية . وقطع غير المتناهيات مستحيل . فإذا لو كان العالم قديماً لما بلغ الى هذا اليوم وهذا بين البطلان

٧ وايضاً لو كان العالم قديماً لكان التوليد ايضاً منذ القديم فيلزم التسلسل في تولد الناس بعضهم من بعض . والأب علة فاعلية للابن كما في الطبيعيات ك٢٩م ٢٩م

فإذا يلزم جواز التسلسل في العلل الفاعلية وهذا قد أُبطل في الالهيات ك٢م ٥م

٨ وايضاً لو كان العالم والتوليد قديمين لتقدم ناس غير متناهين . ونفس الانسان خالدة . فإذا يلزم ان يوجد الآن بالفعل نفوس انسانية غير متناهية وهذا محالٌ . فإذا يمكن معرفة حدوث العالم بالادلة القطعية لا بالايان فقط

لكن يعارض ذلك ان عقائد الايمان لا يمكن اثباتها بالبرهان لان الايمان يتعلق بغير المنظورات كما في عبر ١١ او كون الله خالق العالم بحيث ان العالم حادث عقيدة

ايمانية فانتا تقول اؤمن بالله واحد الخ وقال ايضاً غريغوريوس في خطاب ا على حرقيا
 ان موسى تنبأ على الماضي بقوله « في البدء خلق الله السماوات والارض » بما يصرح
 فيه بحدوث العالم . فاذاً حدوث العالم انما يُعلم بالوحي فقط ولذا يمنع اثباته بالبرهان
 والجواب ان يقال ان حدوث العالم انما يُعلم بالايمان فقط ولا يمكن اثباته بالبرهان
 كما مر ايضاً في مر التثليث في مب ٣٨ ف ١ وتحقيق ذلك ان حدوث العالم لا
 يمكن اقامته برهان عليه من جهة العالم لان مبدأ البرهان هو الحد بالماهية . وكل شيء
 باعتبار حقيقة نوعه مجرد عن خصوص المكان والزمان ولذا يقال ان الكليات
 موجودة في كل اين وآن . فاذاً ليس يمكن ان يثبت بالبرهان حدوث الانسان
 او السماء او العجبر . وكذا ايضاً ليس يمكن اقامة برهان على حدوث العالم من جهة العلة
 الفاعلة التي تفعل بالارادة لان ارادة الله لا يمكن البحث عنها بالعقل الا بالنظر الى
 ما يريد الله بالضرورة المطلقة . وما يريد الله بالنظر الى المخلوقات فليس يريد
 بالضرورة المطلقة كما مر في مب ١٩ ف ٣ . على انه يمكن كشف الارادة الالهية
 للانسان بالوحي الذي عليه يستند الايمان . فاذاً حدوث العالم في الوجود امر يُعتقد
 بالايمان وليس يثبت بالطريقة البرهانية او العلمية وفي اعتبار ذلك فائدة لمن يدعي
 اثبات عقائد الايمان بالبرهان لتلا ياتي في ذلك بحجج غير قاطعة فتكون داعية
 لجزء الكفرة لظنهم اننا انما ننسك بعقائد الايمان سنداً على مثل هذه الحجج
 اذا اجيب على الاول بان للفلاسفة القائلين بقديم العالم مذهبين كما قال اوغسطينوس
 في مدينة الله ك ١١ ب ٤ . فذهب فريق منهم الى ان جوهر العالم ليس مصنوعاً
 من الله وهذا ضلال لا يمحله العقل ولذا فهو مردودٌ بادلة قطعية . وذهب آخرون
 الى ان العالم قديم ولكنه مصنوعٌ من الله لانهم لم يريدوا ان يجعلوا بدءاً لزمانه
 بل خلقه بحيث يكون على نحو ما لا يكاد يُعقل مصنوعاً دائماً وقد اشاروا الى
 كيفية تعقلهم ذلك على ما قال اوغسطينوس هناك ك ١٠ ب ٣١ فانه قال « كما انه

لو وضعت قدم في التراب دائماً منذ الازل لحصل عنها دائماً اثر وليس من ينكر
ان هذا الاثر مصنوع من الدائس كذلك العالم قديم بقدم صانعه ولا بد لتعمل
ذلك من اعتبار ان العلة الفاعلية التي تعمل بالحركة تتقدم على مفعولها بالزمان
ضرورة لان المفعول لا يوجد الا عند نهاية الفعل وكل فاعل يجب ان يكون مبدأ
الفعل . واما اذا كان الفعل آتياً لا تدريجياً فليس من الضرورة ان يكون الفاعل
متقدماً على المفعول بالمدة كما يتضح في الانارة وبناء على هذا يقولون انه اذا كان الله
هو العلة الفاعلة للعالم فليس من الضرورة ان يكون متقدماً على العالم بالمدة لان الخلق
الذي به اوجد العالم ليس تحريكاً تدريجياً كما مر في مب ٤٥ ف ٢

وعلى الثاني بان القائلين بقدم العالم يقولون انه مصنوع من الله من العدم لا
لانه مصنوع بعد العدم كما نريد نحن بالخلق بل لانه ليس مصنوعاً من شيء وهكذا
فبعض هؤلاء لا يجافون عن استعمال الخلق ايضاً كما يتضح من ابن سينا في الالهيات
ك ٩ ب ٤

وعلى الثالث بان تلك الحجة هي حجة انكسغورس التي اوردها الفيلسوف في
الطبيعيات ك ٨ م ١٥ ولكنها ليست مثبته بالضرورة الا بالنظر الى العقل الذي يبحث
ناظراً في ما يجب فعله مما يشبه الحركة وهذا هو العقل الانساني لا الالهي كما مر في
مب ١٤ ف ١٣

وعلى الرابع بان القائلين بقدم العالم يقولون بتعاقب العمران وعدمه على بعض
البلدان تعاقباً غير متناوب وكذا يقولون بان الصنائع بسبب كثرة المفاسد وحوادث
الدهر المختلفة قد تعاقب عليها الاختراع والدثار تعاقباً غير متناوب ومن ثم قال ارسطو
في كتاب الآثار العلوية في الباب الاخير « ان القول بحدوث العالم كله سند اعلى
مثل هذه التخيلات الجزئية اهل لان يضحك منه »

وعلى الخامس بان العالم ولو كان قديماً ليس مع ذلك مساوياً لله في الازلية كما

قال بوليسيوس في التعازي كه ث ٦ لان الوجود الالهي حاصل كله دفعة دون
تدرج بخلاف وجود العالم
وعلى السادس بان الانتقال يتعقل دائماً من طرف الى طرف واي يوم ماض
أخذت فالايام التي منه الى هذا اليوم متناهية اذ قد امكن قطعها وهذا الاعتراض
انما ينهض لو كان بين الطرفين اوساط غير متناهية
وعلى السابع بانه يستحيل في العلل الفاعلة ان تسلسل الى غير النهاية بالذات
كان تكون العلل المقتضا بالذات لعلول ما متكررة الى غير النهاية كما لو تحرك الحجر
من العصا والعصا من اليد وهكذا الى ما لا يتناهي ولكنه لا يستحيل فيها ان تسلسل
بالعرض كان تكون جميع العلل المتكررة الى غير النهاية في مقام علّة واحدة فقط
وانما تكثرت بالعرض وذلك كما يفعل الصانع بمطارق كثيرة بالعرض لانكسار الواحدة
بعد الأخرى فيعرض اذا لهذه المطرقة ان تختلف الأخرى في الفعل وكذا يعرض لهذا
الانسان من حيث يولد ان يكون متولداً من آخر لانه انما يولد من حيث هو
انسان لا من حيث هو ابن انسان آخر فان الناس المولدين لم مرتبة واحدة في
العلل الفاعلية وهي مرتبة المولد الجزئي وعلى هذا فليس يستحيل ان يتولد انسان
من انسان الى غير نهاية وانما يستحيل ذلك لو كان توليد هذا الانسان متوقفاً
على هذا الانسان وعلى الجسم المنصري وعلى الشمس وهكذا الى ما لا يتناهي
وعلى الثامن بان القائلين بقدم العالم يدفعون عنهم هذه الحجة من وجوب كثيرة
فمنهم من لا يعتد بوجود انفس غير متناهية بالفعل مستحيلة كما في الهيات الغزالي
حيث قال ان هذا غير متناهي بالعرض وهذا قد ابطالناه في مب ٧ ف ٤ ومنهم من
يقول بدثور النفس مع دثور البدن ومنهم من يقول ببقاء نفس واحدة فقط من
بين جميع النفوس ومنهم من يقول بالتناسخ اي ان النفوس التي تفارق الابدان تعود
بعد مرور مدة معينة من الزمان فتتصل بابدان اخرى وسياقي الكلام على جميع

هذه المذاهب ومع ذلك يجب ملاحظة ان هذه العجة جرمية فلذلك ان يقول
ان العالم او في الاصل بعض المخلوقات كالملاك قديم لا الا انسان ومطلوبنا هنا بالاجمال
ما اذا كان بعض المخلوقات قديماً

الفصل الثالث

هل كان خلق الاشياء في بدء الزمان

يُحْطَى الى الثالث بان يقال : يظهر ان خلق الاشياء لم يكن في بدء الزمان لان
ما ليس في الزمان فليس في شيء منه . وخلق الاشياء لم يكن في الزمان لان الخلق
قد أُعْطِيَ به جوهر الاشياء الى الوجود والزمان ليس بمقدار لجوهر الاشياء ولا سيما
الروحانية . فاذا لم يكن الخلق في بدء الزمان

٢ وايضاً قد اثبت الفيلسوف في الطبيعيات ك ٦ م ٤٠ ان كل ما يُفْعَل فقد كان
يُفْعَل وهكذا ففي كل أن يُفْعَل متقدم ومتأخر . وبدء الزمان ليس فيه متقدم ومتأخر
لكونه غير متميز . فاذا لما كان أن يُخْلَق نوعاً من ان يُفْعَل يظهر ان الاشياء ليست
مخلوقة في بدء الزمان

٣ وايضاً ان الزمان نفسه مخلوق ايضاً . ويمتنع ان يكون مخلوقاً في بدء الزمان لكونه
متجزئاً وبدء الزمان غير متميز . فاذا خلق الاشياء لم يكن في بدء الزمان

لكن يارض ذلك قوله في تلك ١ « في البدء خلق الله السماوات والارض »
والجواب ان يقال ان قول التكوين « في البدء خلق الله السماوات والارض »
يُفْسَر على ثلاثة أنحاء دفعا لثلاث اصيلات فمن الناس من قال بان العالم قديم وان
الزمان ليس له بدء . وابطالاً لهذا القول يفسر في البدء على معنى في بدء الزمان
ومنهم من قال بمبدأين للخلق احدهما مبدأ الحبرات والآخر مبدأ الشرور وابطالاً
لهذا القول يفسر في البدء على معنى في الابدان لانه كما يخص المبدأ الفعلي بالآب
باعبار القدرة كذلك يخص المبدأ المثالي بالابن باعتبار الحكمة بحيث انه كما

يقال « قد سمعت كل شيء في الحكمة » كذلك يُقال ان الله قد صنع كل شيء في البدء اي في الابن كقول الرسول في كولوسي ١ : ١٦ « فيه (اي في الابن) خُلِقَتْ جميع الكائنات » ومنهم من قال بان الجسديات مخلوقة من الله بواسطة المخلوقات الروحانية وابطالاً لهذا القول يفسر في البدء خلق الله السماوات والارض اي قبل كل شيء لان اربعة اشياء تجعل مخلوقة معاً الفلك الاطلس والمادة الجسدية المعروفة بالارض والزمان والطبيعة المملّكة

اذّا اجيب على الاول بانه ليس يقال ان الاشياء خلقت في بدء الزمان بمعنى ان بدء الزمان مقدار الخلق بل بل بمعنى ان السماء والارض خُلِقَت مع الزمان وعلى الثالث بان كلام الفيلسوف المورّد انما يحمل على أن يُفعل الذي يكون بالحركة او طرفاً للحركة لانه لا كان لا بدّ في كل حركة ان يعتبر متقدّم ومتأخّر كان قبل انتهاء كل متحرك اي متى كان شيء في حال ان يتحرك وان يُفعل لا بدّ من اخذ شيء قبله وشيء بعده لان ما هو في بدء الحركة او في نهايتها ليس في حال ان يتحرك . والخلق ليس حركة ولا طرفاً للحركة كما مرّ في البحث السابق ف افاذاً على هذا يُخلق شيء لم يكن يُخلق قبل

وعلى الثالث بانه ليس يُفعل شيء لا يحسب كونه موجوداً ولا يوجد من الزمان شيء يسوى الآن فاذاً ليس يمكن ان يُفعل شيء لا يحسب ان ما ليس لان الزمان موجود في الآن الاول بل لانه مبتدئ منه



البحث السابع والاربعون

في تمايز الاشياء - وفيه ثلاثة فصول

بعد اذ بحثنا في صدور المخلوقات الى الوجود يجب البحث في تمايز الاشياء وقد جعلناه على ثلاثة اقسام . الاول في تمايز الاشياء بالسموع . والثاني في تمايز الخبير والنشر . والثالث في

تمايز الخليقة الروحية والجسمانية . والبحث في الاول يدور على ثلاث مسائل — ١ في كثرة الاشياء اي تمايزها — ٢ في تفاوتها — ٣ في وحدة العالم

الفصل الأول

هل كثرة الاشياء وتمايزها من الله

يُختلَفُ الى الاول بان يقال : يظهر ان ليس كثرة الاشياء وتمايزها من الله لان من شأن الواحد دائماً ان يصدر عنه واحد . والله في غاية الوحدة كما يتضح في ما مر في مب ١١ ف ٤ . فإذا ليس يُصدر الامعلولاً واحداً

٢ وايضاً ان الصورة تكون على شبه مثالها والله . هو العلة المثالية لمعلوله كما مر في مب ٤٤ ف ٣ . فإذا لما كان الله واحداً كان معلوله واحداً فقط لا تمايزاً

٣ وايضاً كل ما الى غاية فهو معادل للغاية . وغاية الخليقة واحدة وهي الخيرية الالهية على ما مر بيانه في مب ٤٤ ف ٤ . فإذا ليس معلول الله الا واحداً لكن يعارض ذلك قوله في تك ١ ان الله فصل بين النور والظلام وبين مياه ومياه . فإذا تمايز الاشياء وتكثرها هو من الله

والجواب ان يقال ان بعض الناس اختلفوا في علة تمايز الاشياء فمنهم من جعلها في المادة وحدها او مع الفاعل فالذي جعلها في المادة وحدها كديمقراطيس وجميع الطبيعيين المتقدمين الذين لم يقولوا الا بالعلة المادية فقط وتمايز الاشياء عند هؤلاء حاصل عن الاتفاق بحسب حركة المادة . والذي جعلها في المادة والفاعل معاً انكساغورس فانه جعل علة تمايز الاشياء في العقل بجريده ما كان محتلطاً في المادة ولكن هذا المذهب باطل من وجهين اما اولاً فلاننا قد حققنا في مب ٤٤ ف ٢ ان المادة ايضاً مخلوقة من الله فإذا اذ كان تمايز ما من جهة المادة فيجب استناده الى علة اعلى . واما ثانياً فلان المادة هي لاجل الصورة دون العكس وتمايز الاشياء انما هو بالصورة الخاصة فإذا ليس التمايز في الاشياء لاجل المادة بل بعكس ذلك خَلِقَ التباين في

المادة لتكون صالحة لقبول صور مختلفة — ومنهم من جعل علة تمايز الاشياء في
 الفواعل الثانية كابن سينا فانه قال ان الله بتعقله نفسه اصدر العقل الاول الذي
 اذ لم يكن عين وجوده كان بالضرورة مركباً من القوة والفعل كما سيأتي بيانه في مب
 ٥٠ في ٢ وهكذا العقل الاول بتعقله العلة الاولى اصدر العقل الثاني وتعقله نفسه
 بحسب كونه بالقوة اصدر جرم السماء الذي يحركه وتعقله نفسه بحسب ما له
 من الفعل اصدر نفس السماء وهذا ايضا باطل من وجهين اما اولاً فلان الخلق
 خاص بالله وحده على ما حققناه في مب ٤٥ ف ه فاذاً ما ليس يمكن حصوله الا
 بالخلق فانما يصدر عن الله وحده وذلك جميع ما ليس يعرضه الكون والفساد وما
 ثانياً فلان قضية هذا المذهب ان مجموع الاشياء ليس صادراً عن قصد الفاعل
 الاول بل عن اجتماع علل فاعلة كثيرة وهذا ما نسميه صدوراً بالخطبة والاتفاق
 وعليه فيكون تمام الكون القائم باختلاف الاشياء صادراً بالاتفاق وهذا محال فاذاً
 يجب ان يقال ان تمايز الاشياء وتعددتها انما هو صادر عن قصد الفاعل الاول وهو
 الله فانه اصدر الاشياء الى الوجود لاجل اشراك المخلوقات في خيريه وتمثيلها بها
 ولما كان لا يمكن خلقة واحدة ان تمثلها تمثيلاً كافياً اصدر مخلوقات كثيرة ومختلفة
 حتي ان ما بقوت احداها في تمثيل الخيرية الالهية يوقى من الاخرى لان الخيرية
 التي هي في الله على حال البساطة والوحدة هي في المخلوقات على حال التكثر والانقسام
 ومن ثم كان مجموع العالم كله اكثر اشتركا في الخيرية الالهية واعظم تمثيلاً لها من
 كل خلقة اخرى ولما كانت الحكمة الالهية هي علة تمايز الاشياء قال موسى ان
 الاشياء متمايزة بكلمة الله التي هي تصور الحكمة وهذا هو المراد بقوله في تلك ا
 «قال الله ليكن النور وفصل بين النور والظلام»

اذاً اجيب على الاول بان الفاعل بالطبع يفعل بالصورتا التي هو بها موجودٌ والتي
 هي في الواحد واحدة فقط ولذا ليس يفعل الا واحداً فقط واما الفاعل الارادي

كأنه على ما حققناه في مب ١٩ ف ٤ فيفعل بالصورة المعقولة . فإذا لما كان تعقل الله اموراً كثيرة لا يتاني وحدانيته وبساطته كما حققناه في مب ١٥ ف ٢ يلزم انه وان يكن واحداً يقدر ان يصنع اشياء كثيرة

وعلى الثاني بان تلك الحجّة انما نتفّض بالنظر الى الصورة التي تمثل المثال تمثيلاً كاملاً والتي انما تتكرر من جهة المادة فقط وعليه فالصورة الغير المخلوقة التي هي كاملة هي واحدة فقط على انه ليس من خليقة تمثل تمثيلاً كاملاً المثال الاول وهو النوات الالهية ولنا يجوز تمثيلها بامور كثيرة . ومع ذلك فباعتبار ان الصور يقال لها مثل يوجد في العقل الالهي تتكرر الصور بازاء تكثر الاشياء

وعلى الثالث بان القول الشارح في النظريات الذي يوضع النتيجة ايضاحاً تاماً واحداً فقط واما الاقوال الشارحة الفنية فكثيرة وكذا الامر في الاشياء العملية فانه متى كان ما الى الغاية مساوياً للغاية فليس يقتضى ان يكون الا واحداً فقط وليس الامر كذلك في الخليقة بالنسبة الى الغاية التي هي الله فإذا قد لزم تكثر المخلوقات

الفصل الثاني

هل تفاوتت الاشياء هو من الله

يُخَطّئ الى الثاني بان يقال : يظهر ان تفاوتت الاشياء ليس من الله لان من شأن ما في غاية الحسن ان يصدر اشياء في غاية الحسن . والاشياء التي في غاية الحسن ليس بعضها اعظم من بعض . فإذا من شأن الله الذي هو في غاية الحسن ان يصنع جميع الاشياء متساوية

٢ وايضاً ان المساواة هي مفعول الوحدة كما في الالهيّات ك ه م ٢٠ م والله واحد فإذا قد صنع الاشياء متساوية

٣ وايضاً من شأن العدل إعطاء التفاوتات اموراً متفاوتة . والله عادل في جميع اعماله . فإذا لما كان عمله الذي به اشرك الاشياء في الوجود ليس مسبوقاً بتفاوت

في الاشياء يظهر انه قد صنع جميع الاشياء متساوية
 لكن يعارض ذلك قوله في سي ٧:٣٣ «لماذا يفضل يومٌ على يومٍ ونورٌ على نورٍ
 وسنةٌ على سنةٍ وشمسٌ على شمسٍ» علم الرب ميزتها»
 والجواب ان يقال ان اوريجانوس لما اراد ابطال قول الذين عللوا تمايز الاشياء بتضاد
 مبدأي الخير والشر قال ان جميع الاشياء خلقت من الله في البدء متساويةً لانه
 قال ان الله ابدع أولاً المخلوقات الناطقة فقط وكانت كلها متساوية وانما نشأ فيها
 أولاً التفاوت من الاختيار بسبب تفاوت ميلها الى الله واعنه بحسب الأكثر والاقل
 فتلك المخلوقات الناطقة التي مالت بالاختيار الى الله ارتفعت الى المراتب الملكية
 المختلفة باختلاف الاستحقاقات وتلك التي مالت عنه اتصلت بأبدان مختلفة
 باختلاف الذنب وهذا هو في قوله سبب تخلق الاجسام واختلافها لكن قضية هذا
 القول ان مجموع المخلوقات الجسدية لم يوجد لاجل اشتراك المخلوقات في خيرية الله
 بل لاجل العقابة على الذنب وهذا منافٍ لقوله في تك ٣:١ «رأى الله جميع ما
 صنعه فكان حسناً جداً» وقال اوغسطينوس في مدينة الله ك ٢ب ٢٣ «اي شيء
 اسخف من القول بان الله مبدع الكائنات لم يقصد بابداعه شمساً واحدة في هذا
 العالم الواحد رونق جمال المخلوقات الجسدية او حفظها بل انما حدث ذلك بالاحرى
 لان نفساً واحدة قد اقترفت ذنباً مخصوصاً لو اقترفته مئة نفس لكان في هذا العالم
 مئة شمس» ولما يجب ان يقال كما ان حكمة الله هي علة تمايز الاشياء كذلك هي ايضاً
 علة تفاوتها وبيان ذلك ان التمايز يكون في الاشياء على ضربين احدهما صوري
 وذلك في الاشياء المختلفة في النوع والآخر مادي وذلك في الاشياء المختلفة في
 العدد فقط. ولما كانت المادة لاجل الصورة وجب ان يكون التمايز المادي لاجل التمايز
 الصوري ولذلك نرى انه في الاشياء الغير الفاسدة ليس للنوع الواحد الاشخص واحد
 لان في واحد كفاية لحفظ النوع واما في الاشياء التي يعرضها الكون والفساد فللنوع

الواحد اشخاص كثيرة مقتضاة لحفظه وبذلك يتضح ان التمايز الصوري أصل من
 المادي على ان التمايز الصوري يقتضي دائماً عدم المساواة فقد قال ارسطو في الالهيات
 ك ٨ م ١٠ ان صور الاشياء هي كالأعداد التي تختلف انواعها بزيادة أو اسقاط
 وحدثه . ولذلك نجد الانواع مترتبة في الاشياء الطبيعية كما ان المركبات هي
 أكل من العناصر والنبات أكل من الاجرام المعدنية والحيوان أكل من النبات
 والانسان أكل من الحيوان وفي كل منها نوع أكل من سائر انواعه . فإذا كما ان
 الحكمة الالهية هي علة تمايز الاشياء لاجل كمال الكون كذلك هي ايضاً علة تفاوتها
 لانه لو لم يكن في الاشياء الادرجه واحدة من الحسن لم يكن الكون كاملاً
 اذاً اجيب على الاول بان من شأن الفاعل الذي في غاية الحسن ان يصدر مفعوله
 كله في غاية الحسن ولكن ليس ان يصنع كل جزء من اجزائه في غاية الحسن على
 الاطلاق بل بحسب مناسبه لكل فلو كان لكل جزء من اجزاء الحيوان مرتبة العين
 من الشرف لارتفع حسن الحيوان . فإذا هكذا قد ابدع الله ايضاً العالم كله على غاية
 الحسن بحسب جال الخليفة ولكنه لم يبدع كلاً من المخلوقات في غاية الحسن بل
 ابدعها متفاوتة بينها في الحسن ولذا لما اريد في تلك الكلام على كل من المخلوقات
 قيل « راي الله النور انه حسن » وقس على النور كلاً من المخلوقات . ولما اريد الكلام
 على مجموع المخلوقات قيل « راي الله جميع ما صنعه فكان حسناً جداً »
 وعلى الثاني بان اول ما يصدر عن الوحدة هو المساواة ثم يصدر بعدها الكثرة
 ولذا فالآب الذي تخصص به الوجدانية كما قال اوغسطينوس في التعليم المسيحي
 ك ١ صدر عنه الابن الذي تخصص به المساواة ثم الخليفة التي يناسبها عدم المساواة
 ومع ذلك فان المخلوقات تشترك في نوع من المساواة اي مساواة المعاداة
 وعلى الثالث بان هذه الحجة هي التي استند عليها اوريجانوس الا انه لا يحمل لما
 الا في الآثية التي يترتب التفاوت فيها على التفاوت في الاستحقاقات . واما في ابداع

الاشياء فليس تفاوت الاجزاء لاجل تفاوت ما سبق لما في الاستحقاقات او في تأهب المادة بل لاجل كمال الكل كما هو واضح في افعال الصناعة ايضاً فان السقف مثلاً ليس يختلف عن الاساس بسبب اختلاف المادة بل ان الصانع قصداً الى كمال البيت في اجزاء مختلفة يلتصق بمادة مختلفة واذا قدر ابداعها

الفصل الثالث

هل يوجد عالم واحد فقط

يُخَطَّى الى الثالث بان يقال : يظهر انه ليس يوجد عالم واحد فقط بل عوالم كثيرة فقد قال اوغسطينوس في كتاب ٨٣ مب ٤٦ « ليس يجوز القول بان الله ابداع الاشياء بدون سبب » والسبب الذي لاجله ابداع عالماً واحداً قد استطاع ان يبداع لاجله عوالم كثيرة اذ ان قدرته ليست محدودة الى ابداع عالم واحد بل هي غير متناهية كما مر تحقيقه في مب ٧ ف ١ وب ٢٥ ف ٢ فاذا الله قد ابداع عوالم كثيرة

٢ وايضاً ان الطبيعة تفعل ما هو احسن فلان يفعل الله ذلك أولى . ووجود عوالم كثيرة احسن من وجود عالم واحد لان الكثير الحسن احسن من القليل فاذا قد ابداع من الله عوالم كثيرة

٣ وايضاً كل ما صورته في مادة فيجوز تكثره في العدد مع بقاء النوع بعينه لان التكثر العددي يكون من جهة المادة . وصورة العالم في مادة فكما انه متى قلت الانسان اريد به الصورة ومتى قلت هذا الانسان اريد به الصورة في المادة كذلك متى قيل العالم فالمراد به الصورة ومتى قيل هذا العالم فالمراد به الصورة في المادة . فاذا لا مانع من وجود عوالم كثيرة

لكن يعارض ذلك قول يوحنا ١٠ : « العالم به كثر » حيث جاء العالم مفرداً دلالة على وجود عالم واحد فقط

والجواب ان يقال ان النظام الموجود في الاشياء المخلوقة على هذه الحال من الله
يفصح عن وحدة العالم لان هذا العالم يقال انه واحد بوحدة النظام بحسب اتجاه بعض
الاشياء الى أخرى. وجميع الاشياء المخلوقة من الله لها نسبة متكررة بينها ونسبة الى
الله كما مرَّ بيان ذلك في مب ١١ ف ٣ ومب ٢١ ف ١. فإذا من الضرورة ان
ترجع جميع الاشياء الى عالم واحد. ولذا فالذين لم يعللوا العالم بحكمة متينة بل
بالاتفاق قالوا بعوالم كثيرة كديمقراطيس الذي قال انه من اجتماع الجواهر الفردة
تكون هذا العالم وعوالم أخرى غير متناهية

إذا اجيب على الاول بان السبب الذي لاجله العالم واحد هو ان جميع الاشياء
يجب ان تكون متجهة بترتيب واحد الى واحد ولهذا فان ارسطو قد استدلل بوحدة
النظام الذي في الاشياء على وحدة الله المدبر كما في الالهيات ل ١٢م ٥٢م وافلاطون
اثبت في طيمائوس من وحدة المثال وحدة العالم الذي هو الصورة

وعلى الثاني بانه ليس فاعل يقصد الكثرة المادية كفاية لان الكثرة المادية ليس
لها حد معين بل تذهب من تلقاء نفسها الى ما لا يتناهي وغير المتناهي يتنافى حقيقة
الغاية. واما ما يقال من ان وجود عوالم كثيرة احسن من وجود عالم واحد فانما يقال
باعتبار الكثرة المادية وهذا الاحسن ليس من قصد الله الفاعل والالجاز يجامع
الحجة ان يقال انه لو ابداع عالمين لكان ابداع ثلاثة احسن وهكذا الى غير
النهاية

وعلى الثالث بان العالم متقوم عن مادته كلها اذ يستحيل وجود ارض غير هذه
لان كل ارض يجب ان تجتمع نحو هذا الوسط اينما وجدت وكذا يقال في سائر الاجرام
التي هي اجزاء للعالم



المبحث الثامن والأربعون

في تمايز الاشياء على وجه الخصوص - وفيه ستة فصول

ثم ينبغي النظر في تمايز الاشياء على وجه الخصوص وأولاً في تمايز الخير والشر ثم في تمايز الخلقة الروحية والجسمانية . فالاول يبحث فيه عن الشر وعن حله الشر اما الشر فاجتبت فيه يدور على ست مسائل - ١ هل الشر طبيعة ما - ٢ هل الشر موجود في الاشياء - ٣ هل الخير هو موضوع الشر - ٤ في ان الشر هل يُفْسِد الخير بالكلية - ٥ في اغسام الشر الى العقاب والذنب - ٦ اي منها له من حقيقة الشر أكثر مما للآخر

الفصل الأول

هل الشر طبيعة ما

يُفْتَى الى الاول بان يقال : يظهر ان الشر طبيعة ما لان كل جنس فهو طبيعة ما . والشر جنس من الاجناس ففي كتاب المقولات ب ١٠ « الخير والشر ليسا في جنس بل هما جتمعان للاشياء » . فاذا الشر طبيعة ما

٢ وايضاً كل فصل مقوم لنوع ما فهو طبيعة ما . والشر فصل مقوم في الامور الخلقية لان الملكة الشريفة مبينة بالنوع للملكة الخيرة كما يبين السخاء عدم السخاء فاذا الشر يدل على طبيعة ما

٣ وايضاً ان كلاً من المتضادين طبيعة ما . والشر والخير ليسا متقابلين على طريق العدم والملكية بل على طريق المضادة كما اثبت ذلك الفيلسوف في كتاب المقولات . بوجود متوسط بين الخير والشر وجواز التغير من الشر الى الخير . فاذا الشر يدل على طبيعة ما

٤ وايضاً ما ليس موجوداً فليس يفعل . والشر يفعل لانه يُفْسِد الخير . فهو اذاً موجود ما وطبيعة ما

٥ وايضاً ليس يرجع الى كمال العالم الا ما هو موجود وطبيعة ما . والشر يرجع الى

كمال العالم فقد قال اوغسطينوس في أنكيريدون ب ٢ « ان جمال العالم العجيب يحصل عن جميع الاشياء حتى ان ما نسميه شراً اذا أُحْكِمَ ترتيبه وأُحِلَّ محله فانه يزيد الخيرات به وجمالاً ». فاذا الشر طبيعة ما

لكن يعارض ذلك قول ديونيسيوس في كتاب الاسماء الالهية ب ٤ « الشر ليس موجوداً ولا خيراً »

والجواب ان يقال ان احد المتقابلين يُعرف بالآخر كما يُعرف الظلام بالنور . فاذا كذلك حقيقة الشر يجب ان تُعرف من حقيقة الخير . وقد اسلفنا في مب ٥ ف ١ وما يليه ان الخير هو كل ما يمكن اشتياقه وهكذا لما كانت كل طبيعة تشاق وجودها وكما يجب بالضرورة ان يقال ان وجود كل طبيعة وكما يتضمنان حقيقة الخير . فاذا ليس يمكن ان يكون الشر دالاً على وجود او صورة او طبيعة ما فبقي اذا ان المراد بالشر عدم ما للخير وبهذا الاعتبار يقال ان الشر ليس موجوداً ولا خيراً لانه لما كان الموجود بما هو موجود خيراً كان رفع احدهما رفعاً للآخر اذا اجيب على الاول بان كلام ارسطو هناك انما هو بحسب مذهب الفيثاغوريين الذي كانوا يعتبرون الشر طبيعة ما ولذلك كانوا يجعلون الخير والشر جنسين فان ارسطو من عادته ولا سيما في كتب المنطق ان يأتي بمثل كانت محتملة في ايامه بحسب مذهب بعض الفلاسفة او يقال ان المضادة الاولى هي مضادة الملكة والعدم كما قال الفيلسوف في الالهيات ك ٤ م ٦ وذلك لوجودها في كل متضادين لان احد المتضادين ناقص دائماً بالنظر الى الآخر كالاسود بالنظر الى الابيض والمتر بالنظر الى الحلو وبهذا الاعتبار يقال ان الخير والشر جنسان لا على وجه الاطلاق بل للمضادات لانه كما ان كل صورة تتضمن حقيقة الخير كذلك كل عدم بما هو عدم يتضمن حقيقة الشر

وعلى الثاني بان الخير والشر ليسا فصلين مقومين لافي الامور الخلقية التي

تستفيد نوعيتها من الغاية التي هي موضوع الإرادة المتعلقة به الأمور الخلقية ولما كان الخير متضمناً حقيقة الغاية كان الخير والشرف فصلين نوعيين في الأمور الخلقية غير أن الخير فصل بالذات والشربا هو رفع الغاية المتقضاة . ومع ذلك فرفع الغاية المتقضاة لا يقوم النوع في الأمور الخلقية إلا بحسب اقتترانه بالغاية النهر المتقضاة كما أنه ليس يوجد أيضاً في الأمور الطبيعية عدم الصورة الجوهرية إلا مقترناً بصورة أخرى . فإذا هكذا الشر الذي هو فصل مقوم في الأمور الخلقية هو خير مقترن بعدم خير آخر كما أن غاية غير العفيف ليست فقدان خير العقل بل لذة الحس الخارجة عن ترتيب العقل . فإذا الشر ليس فصلاً مقوماً من حيث هو شر بل باعتبار الخير المقترن به

وبذلك يتضح الجواب على الثالث لأن كلام الفيلسوف هناك إنما هو على الخير والشرب باعتبار وجودهما في الخليقيات فإن بينهما بهذا الاعتبار متوسطاً من حيث أنه يقال خير لما هو منطبق على النظام وليس يقال شر لما هو خارج عن النظام فقط بل لما هو مضر بالخير أيضاً ولذا قال الفيلسوف في الخليقيات كـ ٤ ب ١ « أن المسرف محب بنفسه ولكنه ليس بشري » وأيضاً فقد يحدث التغير إلى الخير من هذا الشر الخلقى لأن كل شيء لانه ليس يحدث تغير من المعنى إلى البصر مع أن المعنى شر

وعلى الرابع بأنه يقال أن شيئاً يفعل على ثلاثة أنحاء أولاً بالطريقة الصورية على حد ما يقال أن البياض يفعل الأبيض وعلى هذا المعنى فالشر باعتبار ما فيه من العدم أيضاً يقال أنه يفسد الخير لانه فساد أو عدم الخير وثانياً بالطريقة الفعلية كما يقال إن النقاش يبيض الحائط وثالثاً بطريق العلة الغائية كما يقال أن الغاية تعمل بتحريكها الفاعل فلي هذين المعنيين لا يفعل الشر شيئاً بذاته أي باعتبار كونه عدماً ما بل باعتبار مقارنة الخير له لأن كل فعل فهو حاصل عن صورة ما وكل ما يُشْتَهَى كغاية

فهو كمال ما ولذا فالشر لا يفعل ولا يُشْتَبَى الا بقوة الخير المقارن له واما بذاته فهو غير محدود وخارج عن الإرادة والقصد كما قال ديونيسيوس في كتاب الاسماء الالهية ب ٤

وعلى الخامس بان اجزاء العالم لها ينبتا نسبة متكررة من حيث ان بعضها يفعل في بعض وبعضها غاية ومثال لبعض على ما اسلفناه في مب ٢١ ف ١ وهذا لا يمكن صدقه على الشر الا باعتبار الخير المقارن له كما مرّ آنفاً فاذا الشر ليس يرجع الى كمال العالم ولا يندرج تحت نظام العالم الا بالعرض اي باعتبار الخير المقارن له

الفصل الثاني

هل الشر موجود في الاشياء

يُنْطَق الى الثاني بان يقال: يظهر ان الشر ليس موجوداً في الاشياء لان كل ما يوجد في الاشياء فهو امشيء ما او عدم شيء ما وهو اللاموجود وقد قال ديونيسيوس في الاسماء الالهية ب ٤ «ان الشر بعيد عن الموجود وهو ايضاً أبعد عن اللاموجود» فالشر اذن لا وجود له اصلاً في الاشياء

٢ وايضاً ان الموجود والشيء متساوقان فلو كان الشر موجوداً ما في الاشياء للزم كونه شيئاً ما وهذا متناف لما مرّ في الفصل السابق

٣ وايضاً ان الاكثر بياناً ما كان أخلى عن السواد كما في كتاب الجدول ب ٤ فاذا الاكثر خيرية ايضاً ما كان أخلى عن الشر والله يفعل دائماً ما هو اكثر خيرة باعظم جدّاً مما تفعل الطبيعة فاذا الاشياء المبدعة من الله ليس يوجد فيها شيء شرّاً لكن يعارض ذلك انه لو كان الامر كما ذكر لا تنفت جميع النواهي والمعاقبات التي لا تتعلق الا بالشرور

والجواب ان يقال ان كمال العالم يقتضي التفاوت في الاشياء لتستمر به جميع مراتب الخيرية وللخيرية مرتبتان احدهما ما بها يكون الشيء من الخيرية بحيث لا يمكن

اصلاً ان يفقدها والثانية ما بها يكون الشيء من الخيرية بحيث يمكن ان يفقدها وهاتان المرتبتان موجودتان ايضاً في الوجود نفسه لان من الاشياء ما لا يمكن ان يفقد وجوده كغير الفاسدات ومنها ما يمكن ان يفقده كالفاسدات وعلى هذا فكما ان كمال العالم ليس يقتضي وجود موجودات غير فاسدة فقط بل يقتضي ايضاً وجود موجودات فاسدة كذلك يقتضي ان يكون من الاشياء ما يمكن ان يفقد الخيرية مما يلزم عنه ان يفقدها احياناً . وحقيقة الشر قائمة بان شيئاً يفقد الخير . فاذاً واضح ان الشر موجود في الاشياء كالفساد لان الفساد ايضاً شرٌّ ما اذا اجيب على الاول بان الشر بعيد عن الموجود مطلقاً وعن اللا موجود مطلقاً اذ ليس ملكة ولا نقياً صرفاً بل علماً خاصاً

وعلى الثاني بان الموجود يقال على ضربين كما في الالهيات كـ ه فيقال اولاً موجود لما يدل على موجودية الشيء بحسب انقسامه الى عشر مقولات وهكذا فهو مساوٍ للشيء وعلى هذا التحويل ليس عدم ما موجوداً فاذاً كذلك الشر ايضاً ليس موجوداً . ويقال ثانياً موجوداً لما يدل على صدق القضية القائم في التركيب وبعبارة عنه بلقظ هو وهذا هو الموجود الذي يقع في جواب هل هو بهذا المعنى نقول ان المعنى هو في العين وكذا كل عدم خاص . وعلى هذا التحويل يقال للشر ايضاً موجوداً وقد جهل بعض هذا التفصيل ولا حظوا ان بعض الاشياء يقال لها شريرة او انه يقال ان الشر هو في الاشياء فظنوا ان الشر شيء ما

وعلى الثالث بان الله والطبيعة وكل فاعل تفعل ما هو اكثر خيرية في الكل لا ما هو اكثر خيرية في كل جزء على حياله الا بالنسبة الى الكل كما اسلفنا في مب ٤٧ ف ١ . والكل الذي هو مجموع المخلوقات يكون اكثر خيرية واوفر كلاً اذاً كان فيه ما يمكن ان يفقد الخيرية ويفقدها احياناً دون ان يمنع الله ذلك اولاً لان من شأن العناية الالهية لا ان تنقض الطبيعة بل ان تحفظها كما قال ديونيسيوس في كتاب

الاسماء الالهية ب ٤ ومن مقتضيات طبيعة الاشياء ان ما يمكن ان يفقد شيئاً يفقده
احياناً - وثانياً لان الله هو من تمام القدرة بحيث انه يقدر ان يفعل من الشر خيراً
كما قال اوغسطينوس في انكير يدون ب ١١ فاذا لولم يسبح الله بوجود شرٍ ما
لازمت خيرات كثيرة فلولاً فساد الهواء لما تولدت النار ولولا قتل الحمار لما حفظت
حياة الاسد ولولا ظلم الباغي لما ظهر عدل المنتقم وصبر المحتل

الفصل الثالث

هل الشر موجود في الخير وجوده في موضوع

يُحْتَمَلُ الى الثالث بان يقال : يظهر ان الشر ليس موجوداً في الخير وجوده في
موضوع لان جميع الخيرات موجودة. وقد قال ديينيسيوس في الاسماء الالهية ب ٤
« ان الشر ليس موجوداً ولا هو في الموجودات » فاذا ليس الشر موجوداً في الخير
وجوده في موضوع

٢ وايضاً ليس الشر موجوداً والخير موجود. والا موجود لا يفتقر الى موجود
يكون موضوعاً له. فاذا كذلك الشر لا يفتقر الى الخير ليكون موضوعاً له

٣ وايضاً ليس احد الضدين موضوعاً للآخر. والخير والشر ضدان. فاذا ليس
يوجد الشر في الخير وجوده في موضوع

٤ وايضاً ما يوجد فيه البياض وجوده في موضوع يقال له ايض فاذا كذلك
ما يوجد فيه الشر وجوده في موضوع فهو شرير فلو كان الشر موجوداً في الخير
وجوده في موضوع للزم كون الخير شراً وهذا منافٍ لقول اشعيا ٥: ٢٠ « الويل لكم
ايها الذين تدعون الشر خيراً والخير شراً »

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في انكير يدون ب ١٤ « ليس الشر وجود
الآ في الخير »

والجواب ان يقال ان الشر هو رفع الخير ولا كل رفع للخير كما مر في ١ فان

رفع الخير يمكن اخذه بطريق العدم وبطريق النفي فرفع الخير الماخوذ بطريق النفي لا يتضمن حقيقة الشر والالكان كل ما ليس موجوداً بنحو من الانحاء شرّاً ولو كان كل شيء أيضاً شريراً لخلوه من خير شيء آخر فكان الانسان مثلاً شريراً لخلوه من سرعة الأروية أو قوة الاسد واما رفع الخير الماخوذ بطريق العدم فيقال له شرّاً كما يقال لعدم البصرعى ومحل هذا العدم والصورة واحد بعينه وهو الموجود بالقوة سواء كان موجوداً بالقوة مطلقاً كالمسوى الأولى التي هي محل الصورة الجوهرية والعدم المقابل لها او موجوداً بالقوة من وجه والفعل مطلقاً كالجسم الشفاف الذي هو محل الظلام والنور وواضح ان الصورة التي بها شيء موجود بالفعل كمال ما وخير ما وهكذا فكل موجود بالفعل فهو خير ما وكذا كل موجود بالقوة من جهة ما هو كذلك فهو خير ما باعتبار نسبه الى الخير لانه كما هو موجود بالقوة كذلك هو خير بالقوة - فالخلص اذا من ذلك ان موضوع الشر هو الخير اذا اوجب على الاول بان مراد ديونيسيوس ان الشر ليس في الموجودات كالجوهر او كالحاسة الطبيعية لشيء منها

وعلى الثاني بان الالموجود الماخوذ بطريق النفي لا يحتاج الى محل واما العدم فهو نفي في المحل كما في الالهيات كشء وهذا الضرب من الالموجود هو الشر وعلى الثالث بان ما يوجد فيه الشر وجوده في موضوع ليس هو الخير المقابل له بل خيراً آخر فان موضوع المعنى ليس هو البصر بل الحيوان ويظهر ان ذلك الاصل المنطقي وهو: لا يجوز اجتماع المتضادات ممّا: لا يصح هنا كما قال اوغسطينوس في انكيريدون ب ١ ومع ذلك يجب حمله على مطلق الخير والشر لاعلى خصوص هذا الخير وهذا الشر والابيض والاسود والحلو والمر ونحو ذلك من المتضادات لا تؤخذ الاعلى وجه الخصوص لاندراجها في اجناس معينة واما الخير فانه محيط بجميع الاجناس ولذا يجوز اجتماع خير مع عدم خيراً آخر

وعلى الرابع بان النبي انما يدعو بالويل على الذين يقولون لما هو خير من حيث هو خير شراً وهذا لا يلزم بما قدمناه كما يتضح مما مر في جرم الفصل

الفصل الرابع

في ان الشر هل يفسد الخير كله

يُغْطَى الى الرابع بان يقال: يظهر ان الشر يفسد الخير كله لان احد الضدين يفسد بامر بالآخر. والخير والشر ضدان. فإذا يمكن للشر ان يفسد الخير كله

٢ وايضاً قال اوغسطينوس في انكيريدون ب ١٢ « ان الشر يضر من حيث يرفع الخير » والخير متشابه وله صورة واحدة. فإذا يرتفع بامر بالشر

٣ وايضاً ما دام الشر موجوداً فهو يضر ويرفع الخير. وما يُرْفَع دائماً شي منته ينتهي الى حد يتلاشى عنده ما لم يكن غير متناه وهذا لا يمكن ان يقال على خير مخلوق. فإذا الشرا يلاشي الخير بالكلية

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في انكيريدون ب ١٢ « ان الشر لا يمكن ان يلاشي الخير بالكلية »

والجواب ان يقال ان الشر لا يمكن ان يلاشي الخير بالكلية ولايضاح ذلك يجب اعتبار ان الخير على ثلاثة انحاء فمنه ما يرتفع بالكلية بالشر وهو الخير المقابل

للشر كما يرتفع بالنور بالكلية بالظلام والبصر بالعمى. ومنه ما لا يرتفع بالكلية ولا ينتقص بالشر وهو الخير الذي هو موضوع الشر فان جوهر الهواء لا ينتقص منه شيء

بالظلام ومنه ما ينتقص بالشر ولكنه ليس يرتفع بالكلية وهو اهلية الموضوع للفعل. وانتقص هذا الخير لا ينبغي اعتباره بالاسقاط كالانتقص الذي في الكميات بل

بالضعف كالانتقص الذي في الكيفيات والصور وضعف هذه الاهلية يجب اعتبارها مقابلاً لاشتدادها فانها تشتد بالتأهبات التي تُهَيِّئُ بها المادة للفعل وهي كلما

ازدادت عدة في الموضوع ازداد اهلية لقبول الكمال والصورة ويعكس ذلك تضعف

هذه الاهلية بالتأهيات المضادة التي كلما ازدادت عدةً وشدةً في المادة يزداد ضعف القوة الى الفعل. فإذا اذ كانت التأهيات المضادة لا يمكن ان تتكاثر وتشتد الى غير نهاية بل الى حد معين فلا تنقص الاهلية المذكورة آنفاً ولا تضعف الى غير نهاية كما هو واضح في الكيفيات الفعلية والانفعالية التي للعناصر فان البرودة والرطوبة اللتين بهما تنتقص او تضعف اهلية المادة لصورة النار لا يمكن تكاثرها الى غير النهاية. واما اذا امكن تكاثر التأهيات المضادة الى غير النهاية فالاهلية المذكورة تنقص او تضعف الى غير النهاية ولكنها لا ترتفع بالكلية لانها تبقى دائماً في اصلها الذي هو جوهر الموضوع كما لو وضع بين الشمس والهواء اجساماً ملونة غير متناهية فان اهلية الهواء للنور تنقص دون نهاية ولكنها لا ترتفع بالكلية ما دام الهواء موجوداً لانه شفاف بطبيعته. وكذا يمكن ان تزداد الخطايا الى عدد غير متناهي ويزداد بذلك دائماً تنقص اهلية النفس للنعمة لان الخطايا كحواضر قائمة بيننا وبين الله كقوله في اش ٢: ٥٩ «ان خطايانا فرقت بيننا وبين الله» الا ان هذه الاهلية لا ترتفع من النفس بالكلية لانها لاحقة لطبيعتها

اذا اجيب على الاول بان الخير المقابل للشر يرتفع بالكلية واما الخيرات الأخر فلا ترتفع بالكلية كما مر في جرم الفصل

وعلى الثاني بان الاهلية المذكورة متوسطة بين الموضوع والفعل فمن جهة اتصالها بالفعل تنتقص بالشر ومن جهة مقارنتها للموضوع تبقى فإذا الخير وان كان في نفسه متشابهاً الا انه بسبب نسبه الى امور مختلفة لا يرتفع كله بل بعضه

وعلى الثالث بان بعضاً ترهوا انتقاص الخير المذكور على قياس انتقاص الكمية فقالوا كما ان الكم المتصل ينقسم الى ما لا يتناهي اذا جعلت القسمة على نسبة واحدة بعينها كما لو أخذ نصف النصف او ثلث الثلث كذلك يعرض هنا ولكن هذه الحجة لا محل لها هنا لان القسمة التي تحفظ فيها نسبة واحدة بعينها يسقط فيها دائماً الاقل

فالأقل لان نصف النصف اقل من نصف الكل . والخطيئة الثانية ليس من الضرورة ان تكون اقل تنقيصاً للاهلية المذكورة من الخطيئة السابقة بل قد تكون مساوية لها او اعظم منها في ذلك . فإذا يجب ان يقال ان هذه الاهلية وان تكن شيئاً متناهياً الا انها تنتقص الى غير النهاية لا بالذات بل بالعرض بحسب تزيد التآهبات المضادة ايضاً الى غير النهاية كما تقدم في جرم الفصل

الفصل الخامس

هل قسمة الشر الى عقاب وذنوب وافية

يُخطئ الى الخامس بان يقال : يظهر ان قسمة الشر الى عقاب وذنوب ليست وافية لان كل نقص شر ما في ما يظهر . وما من خليفة الا فيها نقص من حيث لا ندر ان تحفظ نفسها في الوجود وليس هذا النقص مع ذلك عقاباً ولا ذنباً . فإذا ليست قسمة الشر الى عقاب وذنوب وافية

٢ وايضاً ليس يوجد في الاشياء الغير الناطقة ذنب ولا عقاب مع انه يوجد فيها الفساد والنقص اللذان يرجعان الى حقيقة الشر . فإذا ليس كل شر عقاباً او ذنباً .
٣ وايضاً ان التجربة شر من الشرور وهي ليست مع ذلك ذنباً لان التجربة التي لا يرضى بها ليست خطيئة بل سبباً للممارسة الفضيلة كما كتب الشارح على قوله في ٢ كور ١٢ « وثلاً استكبر بسمو ايحاءتي » ولا عقاباً لان التجربة سابقة على الذنب والعقاب متأخر عنه . فإذا ليست قسمة الشر الى عقاب وذنوب وافية

لكن يعارض ذلك ان هذه القسمة زائدة في ما يظهر فقد قال اوغسطينوس في انكريدون ب ١٢ « يدعى شرّاً لكونه يضر » وما يضر فهو امر عقابي . فإذا كل شر فهو يندرج تحت العقاب

والجواب ان يقال ان الشر هو على ما مر في ف ٣ عدم الخير القائم بالاصالة وبالذات بالكمال والفعل . والفعل فعلان اول وثان فالفعل الاول هو صورة الشيء

وكماله والفعل الثاني هو فعله اي عمله . فإذا يحدث وجود الشر على نحوين اما نقصان صورته او جزء مقتضى كماله كما ان المعنى شر وفقد عضو شر واما بتنقصان الفعل المقتضى اما لعدم وجوده اصلاً او لعدم جريانه على الوجه والترتيب المقتضى ، ولما كان الخير مطلقاً هو موضوع الارادة كان الشر الذي هو عدم الخير يوجد بحسب حقيقته الخاصة في المخلوقات الناطقة ذات الارادة . فإذا الشر الذي يحصل بتنقصان صورة الشيء ، وكماله يتضمن حقيقة العقاب ولا سيما على ان كل شيء خاضع للعناية الالهية والعدل الالهي كما مر تحقيقه في مب ٢٢ ف ٢ لان من حقيقة العقاب ان يكون مضاداً للارادة . والشر القائم بتنقصان الفعل المقتضى في الاشياء الارادية يتضمن حقيقة الذنب لانه انما يعدّ واحداً مذنباً متى تخلف عن الفعل الكامل الذي هو ربه بآرادته فكذا اذا كل شر معتبر في الاشياء الارادية فهو عقاب او ذنب اذا اجيب على الاول : بانه لما كان الشر هو عدم الخير وليس نقياً محضاً كما مر في ٣ لم يكن كل نقصان خير شرّاً بل نقصان الخير عما من شأنه ومقتضى طباعه ان يكون له فان نقصان البصر ليس شرّاً في الحمار بل في الحيوان اذ ليس هو من شأن الحمار . وكذا ليس من شأن الخليقة ان تحفظ نفسها في الوجود لان الذي يمنع الوجود هو الذي يحفظه . فإذا ليس هذا النقصان شرّاً في الخليقة وعلى الثاني بان العقاب والذنب لا ينقسم اليهما الشر على الاطلاق بل الشر الذي في الاشياء الارادية

وعلى الثالث بان التجربة هي في المجرب شرّ ذنب لتضمنها اغراء بالشر واما في التجرب فليست موجودة في الحقيقة ما لم تغير بها على نحو من الانحاء لان فعل الفاعل يحصل حينئذ في المنفعل ولكن التجرب بتغيره من المجرب الى الشر يسقط في الذنب واما ما في المعارضة فيجاب عليه بان من شأن العقاب ان يضر بالفاعل في نفسه ومن شأن الذنب ان يضر به في فعله وعلى هذا فكلاهما مندرج تحت الشر من حيث

يتضمن حقيقة الضرر

الفصل السادس

هل العقاب له من حقيقة الشر أكثر مما للذنب

يُتَخَطَّى إلى السادس بأن يقال: يظهر أن العقاب له من حقيقة الشر أكثر مما للذنب لأن نسبة الذنب إلى العقاب كسبة الاستحقاق إلى الثواب والثواب له من حقيقة الخير أكثر مما للاستحقاق لانه غية له . فإذا العقاب له من حقيقة الشر أكثر مما للذنب

٢ وايضاً ما كان مقابلاً لخير اعظم فهو شرٌ اعظم . وقد مرَّ في الفصل السابق ان العقاب مقابلٌ لخير الفاعل والذنب مقابلٌ لخير الفعل . فإذا لما كان الفاعل خيراً من الفعل يظهر ان العقاب شرٌّ من الذنب

٣ وايضاً ان عدم الغاية عقابٌ يقال له خسران المشاهدة الالهية . وشر الذنب يحصل بعدم الاتجاه الى الغاية . فإذا العقاب شرٌّ من الذنب

لكن يمرض ذلك ان الصانع الحكيم يجلب الشر الاقل اجتناباً للشر الاعظم كما ان الطيب يقطع العضو تلافياً لفساد الجسم . وحكمة الله تنزل العقاب لاجل اجتناب الذنب . فإذا الذنب شرٌّ من العقاب

والجواب ان يقال ان الذنب له من حقيقة الشر أكثر مما للعقاب ولا العقاب الحمي القائم بعدم الخيرات الجسمية كما يراد بالعقاب عند كثير بل العقاب بالعموم بحسب ما يم عدم النعمة والمجد ايضاً . وتحقيق ذلك من وجهين اما اولاً فلان واحداً انما يصير شراً بشر الذنب لا بشر العقاب كقول ديونيسيوس في كتاب الاسماء الالهية ب ٤ « ليس احتمال العقاب شراً بل استحقاقه » وذلك لانه لما كان الخير على الاطلاق قائماً بالفعل لا بالقوة وكان الفعل الاخير هو العمل او استعمال الاشياء المحرزة اباً كانت كان خير الانسان على الاطلاق معتبراً في حسن العمل

او في حسن استعمال الاشياء المحرزة وانما نستعمل جميع الاشياء بالارادة . فاذا من
الارادة الخيرة التي بها يُحسن الانسان استعمال الاشياء المحرزة يقال له خير ومن
الارادة الشريرة يقال له شرير لان صاحب الارادة الشريرة يقدر ايضا أن يسيئ
استعمال الخير الحاصل عليه كالوحن الغراماطيقي مخناراً . فاذا لما كان الذنب
قائماً بفعل الارادة الخارج عن حدود الترتيب والعقاب قائماً بفقدان شيء مما تستعمله
الارادة كان للذنب من حقيقة الشرا أكثر مما للعقاب . واما ثانياً فلان الله هو صانع
شر العقاب لاشرا الذنب وبيان ذلك ان شر العقاب ينعدم به خير الخليقة سواء
اريد به خير ما مخلوق كما ينعدم البصر بالعمى او الخير الغير المخلوق كما يرتفع
بفساد المشاهدة الالهية خير الخليقة الغير المخلوق . واما شر الذنب فهو في الحقيقة
مقابل للخير الغير المخلوق لانه مضاد لنفوذ الارادة الالهية والحب الالهي الذي به
يحب الخير الالهي في نفسه وليس من حيث تشترك فيه الخليقة فقط فهكذا اذا يتضح
ان الذنب له من حقيقة الشرا أكثر مما للعقاب

اذا اجيب على الاول بان الذنب وان أفضى الى العقاب كما يفضي الاستحقاق
الى الثواب الا انه ليس يقصد لاجل العقاب كما يقصد الاستحقاق لاجل الثواب
بل بعكس ذلك يُجْتَنَّب العقاب لِيُجْتَنَّب الذنب فالذنب اذا شر من العقاب

وعلى الثاني بان ترتيب الفعل الذي ينعدم بالذنب لكونه الكمال الثاني فهو
خير للفاعل اكمل من الخير الذي ينعدم بالعقاب والذي هو الكمال الاول

وعلى الثالث بان نسبة الذنب الى العقاب ليست كنسبة الغاية والاتجاه الى الغاية
اذ قد ينعدم كلا هذين على نحو من الاتجاه بكل من الذنب والعقاب اما بالعقاب
فمن حيث ان الانسان يتعدى عن الغاية وعن الاتجاه الى الغاية واما بالذنب فمن
حيث ان هذا الانعدام يرجع الى الفعل الغير المتجه الى الغاية المتقضاة



المبحث التاسع والأربعون

في علة الشر - وفيه ثلاثة فصول

ثم يبحث في علة الشر والبحث في ذلك يدور على ثلاث مسائل - ١ هل يجوز أن يكون الخير علة الشر - ٢ هل الخير الأعظم الذي هو الله هو علة الشر - ٣ هل يوجد شر أعظم هو الملة الأولى لجميع الشرور

الفصل الأول

هل يجوز أن يكون الخير علة الشر

يُخْطَى إلى الأول بأن يقال: يظهر أن الخير لا يجوز أن يكون علة الشر فقد قيل في متى ١٨: ٧ «لا تقدر الشجرة الصالحة أن تثمر ثراً ردياً»

٢ وايضاً ليس يجوز أن يكون أحد الفاسدين علة للآخر - والشر هو ضد الخير - فإذا ليس يجوز أن يكون الخير علة الشر

٣ وايضاً أن المعلول الناقص ليس يصدر إلا عن علة ناقصة - والشر معلول ناقص - فإذا كان له علة في علة ناقصة وكل ناقص فهو شر - فإذا ليس علة الشر إلا الشر

٤ وايضاً قال ديونيسيوس في الاسماء الإلهية ب ٤ «ليس للشر علة» - فإذا ليس الخير علة الشر

لكن يعارض ذلك قول أوغسطينوس في رده على يوليانيوس ك ١ ب ٩ «لم يكن ممكناً أصلاً أن يصدر الشر إلا عن الخير»

والجواب أن يقال لا بد من القول بأن لكل شر علة على نحو من الاشياء لأن الشر هو نقص الخير عما شأنه أن يكون له - وتختلف شيء عن استعداده الطبيعي

والواجب لا يمكن حدوثه إلا من علة تفرجه عن استعداده فإن الجسم الثقيل ليس يتحرك إلى جهة فوق إلا من قاسرٍ ما ولا يحصل نقص في فعل الفاعل إلا مانعٍ ما

والعلة لا يمكن صدقها إلا على الخير إذ لا يمكن أن يكون شيء علة إلا من حيث هو

موجود وكل موجود من حيث هو كذلك خير. وإذا اعتبرنا الطبائع الخاصة للعلل
 فالفاعل والصورة والغاية تتضمن كلاً ما وهو يرجع الى حقيقة الخير. والمادة أيضاً
 من حيث هي بالقوة الى الخير تتضمن حقيقة الخير وكون الخير هو علة الشر المادية
 واضح بما قدمناه في البحث السابق في ٣ فقد حققنا هناك ان الخير هو موضوع
 الشر لكنه ليس للشر علة صورية بل هو بالآخرى عدم الصورة وكذا ليس له علة
 غائية بل هو بالآخرى عدم الاتجاه الى الغاية المتقضا لان حقيقة الخير لا يتضمنها
 الغاية فقط بل المفيد التجه الى الغاية ايضاً وله علة فاعلة لكن بالعرض لا بالذات.
 وليان ذلك فليعلم ان تسبب الشر في الفعل ليس كتسببه في المفعول فهو يتسبب
 في الفعل عن نقص مبدئ من مبادئ الفعل اما من جهة الفاعل الاحيل او من
 جهة الفاعل الآلي. كما ان النقص في حركة الحيوان قد يمكن حدوثه اما عن ضعف
 القوة المحركة كما في الاطفال او عن مجرد عجز الآلة كما في العرج ويتسبب الشر في
 شيء ما تارة عن قوة الفاعل ولكن لا في المفعول الخاص للفاعل وتارة عن نقصه
 او نقص المادة. اما عن قوة الفاعل او كماله فمقتضى لزوم بالضرورة عن الصورة المقصودة
 منه عدم صورة اخرى كما يلزم عن صورة النار عدم صورة الهواء او الماء. فاذا كما
 ان النار كلما كانت اتم قوة كانت اتم تأثيراً لصورتها كذلك تكون اتم افساداً
 لضدها وعليه فشر الهواء والماء وفسادها انما هو عن كمال النار الا ان هذا
 بالعرض لان النار لا تقصد افساد صورة الماء بل ايجاد صورتها لكنها بفعلها هذا
 تسبب ذلك ايضاً بالعرض. اما لو كان النقص في مفعول النار الخاص كتخلف
 التسخين عنها فذلك اما بسبب نقص الفعل الصادر عن نقص مبدئ ما كما مر آنفاً
 او بسبب عدم قابلية المادة لفعل النار الفاعلة. ولكن هذا النقص يعرض للخير الذي
 يلاقيه بالذات ان يفعل. فاذاً من المحقق ان الشر ليس له ينجو من الانحلال علة الا
 بالعرض والخير انما هو علة الشر بهذا المعنى

إذا اجيب على الاول بان الرب اراد بالشمجرة الرديئة الارادة الشريرة وباشمجرة الصالحة الارادة الخيرة كما قال غوسطينوس في رده على يوليوس ك ١ والارادة الخيرة يصدر عنها فعل خلقي شرير لانه منها يحكم على الفعل الخلقي الخير . غير ان حركة الارادة الشريرة تنسب عن الخليفة الناطقة التي هي خيرة وهكذا هي علة الشر

وعلى الثاني بان الخير لا يسبب ذلك الشر المضاد له بل شر آخر كما ان خيرة النار تسبب شر الماء والانسان الخير من جهة طبعه يسبب فعلاً شريراً من جهة اخلاقه وهذا انما يحصل بالعرض كما مر في جرم الفصل وقد يحدث ايضاً ان احد الفسدين يسبب الآخر بالعرض كما ان البارد المحيط بخارج شيء يسخن من حيث يدفع الحرارة الى داخله

وعلى الثالث بان علة الشر الناقصة ليست في الاشياء الارادية مثلها في الاشياء الطبيعية لان الفاعل الطبيعي يصدر مفعوله على شبه التسام ما لم يمنع من مانع خارج وهذا نقص ما فيه . فاذا ليس يحصل الشر في المفعول اصلاً ما لم يسبق وجود شيء آخر في الفاعل او في المادة على ما مر قريباً في جرم الفصل . واما الاشياء الارادية فانما يصدر فيها نقص الفعل عن الارادة الناقصة بان فعل من حيث انها لا تخضع ذاتها بالفعل لنظامها . غير ان هذا النقص ليس ذنباً بل يلحقه الذنب من طريق ان الارادة تفعل مع وجود هذا النقص

وعلى الرابع بان الشر ليس له علة بالذات بل بالعرض فقط كما تقدم في جرم الفصل

الفصل الثاني

هل الخير الاعظم الذي هو الله هو علة الشر

يُحتمل الى الثاني بان يقال : يظهر ان الخير الاعظم الذي هو الله هو علة الشر ففي اشعيا ٤٥ : ٦ « انا الرب وليس آخر انا مبدع النور وخالق الظلمة وبحري

السلام وخالق الشر» وفي عاموس ٣: ٦ «أم يكون في المدينة شرٌّ ولم يفعله الرب»
 ٢ وايضاً ان معلول العلة الثانية يرجع الى العلة الاولى. والخير هو علة الشر كما مرَّ
 في الفصل السابق. فاذا لما كان الله علة كل خير كما مرَّ في مب ٦ ف ١ و٤ يلزم
 ان كل شر ايضاً هو من الله
 ٣ وايضاً في الطبيعيات ك ٢ م ٣٠ ان علة نجاة السفينة وغرقها شيء واحد
 بعينه. والله هو علة نجاة جميع الاشياء. فهو اذا علة كل هلاك وشر
 لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في كتاب ٨٣ مب ٢١ ان الله ليس صانع
 الشر لانه ليس علة الميل الى اللا وجود
 والجواب ان يقال ان الشر القائم بنقص الفعل ينسب دائماً عن نقص الفاعل كما
 يضح مما مرَّ في الفصل السابق والله ليس فيه نقص بل الكمال الاعظم كما مرَّ تحقيقه
 في مب ٤. فاذا الشر القائم بنقص الفعل او المنسب عن نقص الفاعل ليس يُسند
 الى الله على انه علة واما الشر القائم بفساد بعض الاشياء فانه يُسند الى الله على انه
 علة وهذا واضح في الاشياء الطبيعية والارادية. فقد مرَّ في الفصل السابق ان
 فاعلاً من حيث يصدر بقوته صورة يلحقها فساد ونقص يصدر بقوته ذلك الفساد
 والنقص وواضح ان الصورة المقصودة من الله بالاصالة في المخلوقات هي خير نظام
 العالم وقد مرَّ في مب ٤٨ ف ٢ ومب ٢٢ ف ٢ ان نظام العالم يقتضي ان يكون فيه
 ما يمكن نقصه وينقص احياناً وهكذا فالله بتسببه في الاشياء خير نظام العالم ليسبب
 فيها الفساد بطريق الزوم وبالعرض كقوله في ١ ملوك ٢: ٦ «الرب يمت ويحيي»
 واما قوله في حك ١: ١٣ ان الله لم يصنع الموت فالمراد به انه لم يصنعه كانه مقصود
 بالذات ونظام العالم يرجع اليه ايضاً نظام العدل الذي يقتضي معاقبة الائمة وعلى
 هذا فالله هو صانع الشر الذي هو العقاب لا الشر الذي هو الذنب لما قدما في
 جرم الفصل

أذاً اجيب على الاول بان الكلام في تبتك الآتين على شر العقاب لا شر الذنب
وعلى الثاني بان معلول العلة الثانية الناقصة يُسند الى العلة الاولى الغير الناقصة
باعتبار ما له من الوجودية والكمال لا باعتبار ما فيه من النقص كما ان كل ما في
العرج من حركة فهو متسبب عن القوة المحركة واما ما فيه من العوج فليس عن
القوة المحركة بل عن التواء الساق. وكذا كل ما في الفعل الشرير من الوجودية
والفعل فانه يُسند الى الله على انه علته واما ما فيه من النقص فليس متسبباً عن الله
بل عن العلة الثانية الناقصة

وعلى الثالث بان فرق السفينة انما يُسند الى الربان على انه علته من حيث انه
لا يفعل ما يُطلب لنجاة السفينة واما الله فليس يهمل فعل ما هو ضروري للنجاة.
فاذاً لا مماثلة

الفصل الثالث

هل يوجد شر واحد اعظم هو علة كل شر

يُنظَر الى الثالث بان يقال: يظهر انه يوجد شر واحد اعظم هو علة كل شر لان
المعلولات المتضادة عللاً متضادة. والاشياء يوجد فيها مضادة فقد قيل في سي ٣٣:
«بازاء الشر الخير وبازاء الحياة الموت كذلك بازاء التقي الخاطئ» فاذاً يوجد
مبدأً متضادان احدهما للخير والآخر للشر

٢ وايضاً متى وجد في طبيعة الاشياء احد ضدتين وجد الآخر كما قال الفيلسوف
في كتاب السماء والعالم ٢ م ١٩. والخير الاعظم موجود في طبيعة الاشياء وهو علة
كل خير كما مر تحقيقه في مب ٢٦ و ٤٠ فاذاً يوجد ايضاً الشر الاعظم المقابل له
وهو علة كل شر

٣ وايضاً كما يوجد في الاشياء خيرٌ وأخيراً كذلك يوجد شرٌ وشرٌ. والخير
والأخيراً يقالان بالقياس الى ما هو غاية في الخيرية. فاذاً الشر والشر يقولان

بالقياس الى ما هو غاية في الشرية

٤ وايضاً كل ما بالمشاركة فانه يرُد الى ما بالماهية . والاشياء التي هي شريرة عندنا

ليست شريرة بالماهية بل بالمشاركة . فاذا لا بد من وجود شر اعظم هو علة كل شر

٥ وايضاً كل ما بالعرض فانه يرُد الى ما بالذات . والخير هو علة الشر بالعرض .

فاذا يجب اثبات شر اعظم هو علة الشرور بالذات . لا يقال ان الشر ليس له علة

بالذات بل بالعرض فقط والآن لم يكن الشر في أكثر الاشياء بل في اقلها

٦ وايضاً ان شر المعلول يرُد الى شر العلة لان المعلول الناقص انما هو عن العلة

الناقصة كما مر في الفصلين السابقين . والتسلسل الى غير النهاية ممنوع . فاذا لا بد

من اثبات شر واحد اول هو علة كل شر

لكن يعارض ذلك ان الخير الاعظم هو علة كل موجود كما مر تحقيقه في مب ٦

ف . فاذا ليس يمكن وجود مبدئ مقابل له يكون علة الشرور

والجواب ان يقال يضعف مما مر في مب ٤ ف ١ ان ليس للشرور مبدئ واحد

أول كما ان للخيرات مبدئ واحد أوّل اما أولاً فلأن مبدأ الخيرات الاول خير

بالماهية كما مر تحقيقه في مب ٦ ف ٣ و ٤ وليس يمكن ان يكون شيء شرّاً بماهية فقد

حققتنا في حب ٤ ف ٤ وفي البحث السابق ف ٣ ان كل موجود من حيث انه موجود هو

خير وان الشر لا يوجد الا في الخير على انه موضوعة . واما ثانياً فلان تبتداً الخيرات

الاول هو الخير الاعظم والكمال المستجمع في ذاته كل خيرية كما مر تحقيقه في مب ٦

ف ٢ وليس يمكن وجود شر اعظم لان الشر وان نقص الخير دائماً فليس يقدر ان يلاشي

بالكافية كما مر تحقيقه في البحث السابق ف ٤ وهكذا ما دام الخير موجوداً فلا يمكن ان

يكون شيء شرّاً على وجه الكمال والتمام ولذا قال الفيلسوف في الخلقيات ك ٤ تب ٥

« لو كان الشر كاملاً للآشي نفسه » لانه متى تلاشى كل خير مما يقتضى لكمال

الشر يرتفع ايضاً الشر نفسه الذي انما موضوعه الخير . واما ثالثاً فلان حقيقة الشر

متنافية لحقيقة المبدأ الاول من وجهين اولاً لان الشر يصدر عن الخير كما مر تحقيقه في الفصلين السابقين وثانياً لان الشر ليس يمكن ان يكون علة الا بالعرض . فذا ليس يمكن ان يكون علة أولى لان العلة بالعرض متأخرة عن العلة بالذات كما يتضح من الطبيعيات ك٦٢م٢- واما الذين قالوا بمبدأين اولين احدهما خير والاخر شرير فمنشأ ضلالهم هذا هو نفس منشأ ما وقع للمتقدمين من بعض ازعام أخرى فاسدة وذلك لانهم لم يراعوا العلة الكلية للموجود كله بل انما راعوا لعل الجزئية للمعلولات الجزئية ولذلك فتى وجدوا ان شيئاً مضر بشي ء بقوة طبعه اعتبروا طبيعة ذلك الشيء شريرة كما لو قال بعض ان طبيعة النار شريرة لانها احرقت بيت فقير . وقد فاتهم ان الحكم بجزئية شي ء لا يبنى على نسبته الى شي ء جزئي بل على اعتباره في نفسه وعلى نسبته الى العالم كله الاخذ فيه . كل شي ء مقامه على غاية الترتيب كما يتضح مما مر في مب ١١ ف ٣ ومب ٤٧ ف ٢ . وكذا ايضاً الذين رأوا للمعلولين جزئيين متضادين علةين جزئيتين متضادتين لم يعرفوا ان يردوا تينك العلةين الجزئيتين المتضادتين الى العلة الكلية العامة ولذلك اعتبروا ان التضاد في العلل مرتقي ايضاً الى المبادئ الاولى ولكن لما كانت جميع التضادات تجتمع في واحد عالم كان لابد من وجود علة واحدة عامة لما فوق العلل الخاصة المتضادة كما توجد قوة الجرم السماوي فوق الكيفيات المتضادة التي للعناصر وكذلك فوق جميع الموجودات كيف كان وجودها بوجود مبدأ واحد اول للوجود كما مر تحقيقه في

مب ٢ ف ٣

اذا اوجب على الاول بان التضادات تجتمع في جنس واحد وتجتمع ايضاً في حقيقة الوجود ولذا فهي وان كان لها علل جزئية متضادة فلا بد فيها من الارتقاء الى علة واحدة أولى عامة

وعلى الثاني بان من شأن عدم والملكة ان يكونا في شي ء واحد بعينه . وموضوع

العدم هو الموجود بالقوة كما مر في مب ٤٧ ف ٣. فإذا لما كان الشر هو عدم الخير
كما ينفع مما مر في المجت السابق ف ١ و ٢ و ٣ كن مقابلاً لذلك الخير المقترن
بقوة لا للخير الاعظم الذي هو فعل محض

وعلى الثالث بان كل شيء يشتد بحسب حقيقته الخاصة وكما ان الصورة كمال
ما كذلك عدم سلب ما. فإذا كل صورة وكال وخير فانما يشتد بحسب قرب
من الطرف الكامل. والعدم والشر انما يشتد بحسب بعده عنه. فإذا ليس يقال
الشر والاش باعتبار القرب من الشر الاعظم كما يقال الخير والأخير باعتبار القرب
من الخير الاعظم

وعلى الرابع انه ليس يقال لموجود شر بالمشاركة بل بعدم المشاركة. فإذا ليس يجب
الرجوع الى ما هو شر بالماهية

وعلى الخامس بان الشر لا يمكن ان يكون له علة الا بالعرض كما مر تحقيقه في
ف ١. فإذا يستحيل الرجوع الى ما هو علة له بالذات. وما يقال من ان الشر موجود
في اكثر الاشياء فباطل على الاطلاق لان الكائنات والفسادات التي انما يحدث
وجود شر الطبيعة فيها فقط هي جزء قليل من العالم كله وكذلك انما يعرض النقص
الطبيعي في الجزء القليل من كل نوع منها ولا يظهر انه يوجد في الجزء الاعظم الا في
الناس فقط لان خير الانسان من حيث هو انسان ليس هو الخير الحسي بل الخير
العقلي والذين يتبعون الحس اكثر من الذين يتبعون العقل

وعلى السادس انه لا يجوز التسلسل في علل الشر بل يجب ارجاع الشرور كلها
الى علة خيرة يلزم عنها الشر بالعرض



بيان ما وقع من اغلاط الطبع المهمة في هذا المجلد

| خطأ | صواب | وجه | سطر |
|----------------|---------------------|-----|-----|
| للأذ | الملاذ | ٢٩ | ١٨ |
| حز | خر | ٣٢ | ١٠ |
| لجميع | لجميع | ٧٢ | ٠١ |
| ليس بتعددتها | ليس يتعدّد بتعددتها | ١١٢ | ٠٨ |
| الاجباء | الاحياء | ١٢٧ | ١٩ |
| المتدم | المتقدم | ١٥٢ | ١٦ |
| الالهيات | في الالهيات | ١٦٥ | ١٥ |
| متوافقة | متوافقة | ١٧٣ | ٠٣ |
| سبب | السبب | ١٨٠ | ٠١ |
| لله | الله | ١٩٧ | ١١ |
| قيل | قبل | ٠٠٠ | ١٧ |
| الصور | الصورة | ٢١٣ | ١٤ |
| الحائنة | الحادثة | ٢٥٧ | ١٤ |
| اطلاً | اطلاقاً | ٢٧٣ | ١٢ |
| تضمن | تضمن | ٢٧٨ | ١١ |
| ضالين | خالين | ٢٨٠ | ٢٢ |
| يجب | اذا انما يجب | ٢٨٨ | ٠٦ |
| اذا انما شيئاً | شيئاً | ٠٠٠ | ٠٧ |
| تفتكر | تفتكر | ٣١٣ | ٠٣ |

| خطا | صواب | وجه | سطر |
|---------------|----------------------|-----|-----|
| حسن | احسن | ٣٤٢ | ٠١ |
| هي | هو | ٣٤٤ | ٠٤ |
| لها | بها | ٠٠٠ | ٠٩ |
| للكلمة | بالكلمة | ٣٥٥ | ٠٣ |
| موجودة فيه | الى ما هي موجودة فيه | ٣٥٨ | ١٧ |
| معرفة | معرفته | ٣٦٦ | ١٤ |
| الحركات | الحركات | ٤٠١ | ١٣ |
| لا يقال خماسي | لا يقال له خماسي | ٤٠٧ | ٠٩ |
| الاين ان صدر | الاين قبل ان صدر | ٤٤١ | ١٢ |
| المعطي | بالمعطي | ٤٥٦ | ٠٥ |
| الالمين | الالمين | ٥٢٩ | ١٢ |
| اع | اع | ٥٣١ | ٢١ |
| التعاري | التعزية | ٥٦٩ | ٠١ |
| بالنور | النور | ٥٨٦ | ١٦ |



بيان بعض اسماء مختصرة

| م | مب | ب | باب | ق | قسم | خط | خطبة |
|---|------|----|-------|-----|-------|-------|-------------|
| ف | فصل | قض | قضية | قا | قانون | محا | محاورة |
| ك | كتاب | قص | قصيدة | مقا | مقالة | تم | تميز |
| م | متن | نث | نثر | رسا | رسالة | ثالثا | ثاني الثاني |

فهرس

للمجلد الأول من كتاب الخلاصة اللاهوتية

| | |
|-----|---|
| وجه | مقدمة للمترجم |
| ٥ | النتيجة |
| ٩ | الشم الأول |
| ١٠ | المبحث الأول في أن العلم المقدس إلهي وهو مانا يتناول وفيه ١٠ فصول |
| ١١ | الفصل ١ هل تمس الحاجة إلى تعليم غير التعاليم التلصية |
| ١٢ | ٢ هل التعليم المقدس علم |
| ١٣ | ٣ هل التعليم المقدس علم واحد |
| ١٤ | ٤ هل التعليم المقدس علم عملي |
| ١٥ | ٥ هل التعليم المقدس أشرف من سائر العلوم |
| ١٦ | ٦ هل هذا التعليم حكمة |
| ١٧ | ٧ هل الله هو موضوع هذا العلم |
| ١٨ | ٨ هل هذا التعليم استدلال |
| ١٩ | ٩ هل ينبغي التحوّز في الكتاب المقدس |
| ٢٠ | ١٠ هل للكتاب المقدس تحت لنظر واحد معان كثيرة |
| ٢١ | المبحث الثاني في أن الله هل هو وفيه ٢ فصول |
| ٢٢ | الفصل ١ هل وجود الله يتبين بنفسه |
| ٢٣ | ٢ هل وجود الله متبرهن |
| ٢٤ | ٣ هل الله موجود |
| ٢٥ | المبحث الثالث في بساطة الله وفيه ٤ فصول |
| ٢٦ | الفصل ١ هل الله جسم |
| ٢٧ | ٢ هل الله مركب من صورة وهيولى |
| ٢٨ | ٣ هل الله نفس ماهية أو طبعية |
| ٢٩ | ٤ هل وجود الله نفس ماهية |
| ٣٠ | |

وجه

٤٢

٥ هل الله مندرج في جنس

٤٥

٦ هل في الله اعراض

٤٦

٧ هل الله بسيط من كل وجه

٤٨

٨ هل الله داخل في تركيب ماسواة

٥٠

المبحث الرابع في كمال الله وفيه ٢ فصول

٥٠

الفصل ١ هل الله كامل

٥٣

٢ هل يوجد في الله كالات جميع الاشياء

٥٤

٣ هل يمكن ان تكون خليفة شبيهة بالله

٥٧

المبحث الخامس في مطلق الخير وفيه ٦ فصول

٥٠

الفصل ١ هل الخير مغاير بالذات للوجود

٥٩

٢ هل الخير متقدم بالاعتبار على الموجود

٦١

٣ هل كل موجود خير

٦٣

٤ هل يتضمن الخير حقيقة الملة الثانية

٦٥

٥ هل حقيقة الخير قائمة بالكيانية والنوع والترتيب

٦٧

٦ هل قمة الخير الى محمود ومفيد ولذليذ ملاممة

٦٩

المبحث السادس في خيرية الله وفيه ٤ فصول

٥٠

الفصل ١ هل الاتصاف بالخيرية ملائم لله

٧٠

٢ هل الله هو الخير الاعظم

٧٣

٣ هل الله وحده خير بماهية

٧٤

٤ هل جميع الاشياء خيرة بالخيرية الالهية

٧٦

المبحث السابع في عدم تنافي الله وفيه ٤ فصول

٥٠

الفصل ١ هل الله غير متناه

٧٨

٢ هل يمكن ان يكون شيء سوى الله غير متناه في الماهية

٧٩

٣ هل يمكن ان يكون شيء بغير متناه بالفعل في الحجم

٨٢

٤ هل يمكن ان يوجد في الخارج شيء غير متناه في الكثرة

٨٤

المبحث الثامن في وجود الله في الاشياء وفيه ٤ فصول

٥٠

الفصل ١ هل الله موجود في جميع الاشياء

| | |
|-----|--|
| وجه | |
| ٨٧ | ٢ . هل الله موجود في كل مكان |
| ٨٩ | ٢ . هل الله موجود في كل مكان ذاتاً وحضوراً وقوة |
| ٩٣ | ٤ . هل الوجود في كل مكان خاص بالله |
| ٩٤ | المبحث التاسع في عدم تغير الله وفيه فصلان |
| ١٠٠ | الفصل ١ هل الله غير متغير من وجه |
| ٩٦ | ٢ . هل عدم التغير خاص بالله |
| ٩٩ | المبحث العاشر في سرمدية الله وفيه ٦ فصول |
| | الفصل ١ هل يصح تعريف السرمدية بأنها امتلاك الحيوة الغير المنتهية كلياً |
| ١٠٠ | امتلاكاً كاملاً |
| ١٠٣ | ٢ . هل الله سرمدى |
| ١٠٤ | ٢ . هل السرمدية خاصة بالله |
| ١٠٥ | ٤ . هل تتفرق السرمدية عن الزمان |
| ١٠٨ | ٥ . في الفرق بين الدهر والزمان |
| ١١٠ | ٦ . هل يوجد دهر واحد فقط |
| ١١٣ | المبحث الحادي عشر في وحدانية الله وفيه ٤ فصول |
| ١١٤ | الفصل ١ هل يريد الواحد شيئاً على الموجود |
| ١١٦ | ٢ . هل الواحد والكثير متقابلان |
| ١١٨ | ٣ . هل الله واحد |
| ١٢٠ | ٤ . هل الله في غاية الوحدة |
| ١٢١ | المبحث الثاني عشر في ان الله كيف هو وفيه ١٢ فصلاً |
| ١٢٢ | الفصل ١ هل يتندر عقل مخلوق ان يرى الله بذاته |
| ١٢٤ | ٢ . هل يرى العقل المخلوق ذات الله بشيء |
| ١٢٦ | ٣ . هل يمكن رؤية ذات الله باعين جسمانية |
| ١٢٨ | ٤ . هل يتندر عقل مخلوق ان يرى الذات الالهية بقوة الطبيعة |
| ١٢٩ | ٥ . هل يتندر العقل المخلوق في رؤية ذات الله الى نور مخلوق |
| ١٢٢ | ٦ . في ان الذين يرون ذات الله هل يتفاوتون في كمال رؤيتها |
| ١٣٤ | ٧ . في ان الذين يرون الله بذاته هل يحيطون به |

- وجه
- ٨ • في ان الذين يرون الله بذاتو هل يرون فيه جميع الاشياء ١٢٧
- ٩ • في ان ما يرى في الله من رائي الذات الالهية هل يرى باشباه ١٢٩
- ١٠ • في ان الذين يرون الله بذاتو هل يرون دفعةً جميع ما يرونه فيه ١٤١
- ١١ • هل يقتدر احد في هذه الحياة ان يرى الله بذاتو ١٤٢
- ١٢ • هل تقتدر ان تعرف الله في هذه الحياة بالفعل الطبيعي ١٤٥
- ١٣ • هل يحصل بالنسبة على معرفة بالله اسم من معرفتو بالفعل الطبيعي ١٤٦
- المبحث الثالث عشر في اسماء الله وفيه ١٢ فصلاً ١٤٨
- الفصل ١ • هل يجوز اسم ما على الله ٠٠٠
- ٢ • هل يقال اسم على الله بحسب المجهر ١٥١
- ٣ • هل يقال اسم على الله حقيقة ١٥٤
- ٤ • هل الاسماء المقولة على الله مترادفة ١٥٦
- ٥ • في ان الاسماء المقولة على الله والمظروفات هل تقال عليهم بالتواطؤ ١٥٧
- ٦ • هل تقال الاسماء على المظروفات قبل ان تقال على الله ١٦١
- ٧ • في ان الاسماء المنهضة اضافة الى المظروفات هل تقال على الله من الزمان ١٦٢
- ٨ • هل اسم الله اسم للطبيعة ١٦٧
- ٩ • هل يقال اسم الله الشركة فيه ١٦٩
- ١٠ • هل يقال اسم الله بالتواطؤ على الاله الاشارة الى الحقيق والاعتقادي ١٧٢
- ١١ • هل اسم الموجود هو اخص الاسماء بالله ١٧٤
- ١٢ • هل يجوز ان يحكم على الله بتضاهي مرجبة ١٧٦
- المبحث الرابع عشر في علم الله وفيه ١٦ فصلاً ١٧٨
- الفصل ١ • هل في الله علم ١٧٩
- ٢ • هل يعلم الله ذاته ١٨١
- ٣ • هل يحيط الله علماً بذاتو ١٨٢
- ٤ • هل تعلم الله عين جوهر ١٨٤
- ٥ • هل يعرف الله غيره ١٨٦
- ٦ • هل يعرف الله غيره معرفة خاصة ١٨٨
- ٧ • هل علم الله تدريجي ١٩١

| | |
|-----|--|
| وجه | |
| ١٦٢ | ٨ هل علم الله هوطة الاشياء |
| ١٦٥ | ٩ هل يعلم الله الالاموجوبات |
| ١٦٦ | ١٠ هل يعرف الله الشرور |
| ١٦٨ | ١١ هل يعرف الله الجزئيات |
| ٢٠٠ | ١٢ هل يقدر الله ان يعرف غير المتناهيات |
| ٢٠٢ | ١٣ هل يتعلق علم الله بالمحادث المستنبلة |
| ٢٠٧ | ١٤ هل يعرف الله التفصايا |
| ٢٠٨ | ١٥ هل علم الله متغير |
| ٢١٠ | ١٦ هل علم الله بالاشياء نظري* |
| ٢١٢ | المبحث الخامس عشر في الصور وفيه ٣ فصول |
| ... | الفصل ١ هل يوجد صور |
| ٢١٢ | ٢ هل يوجد صور كثيرة |
| ٢١٦ | ٣ هل يوجد صور لجميع الاشياء التي يعرفها الله |
| ٢١٨ | المبحث السادس عشر في الحق والصدق وفيه ٨ فصول |
| ٢١٩ | الفصل ١ هل وجود الحق في العقل فقط |
| ٢٢١ | ٢ هل الحق موجود في العقل المؤلف والمقسم فقط |
| ٢٢٢ | ٣ هل الحق والموجود متساويان |
| ٢٢٤ | ٤ هل الحق متقدم بالاعتبار على الحق |
| ٢٢٦ | ٥ هل الله هو الحق |
| ٢٢٧ | ٦ هل الحق الذي بجميع الاشياء حقيقة واحد فقط |
| ٢٢٩ | ٧ هل الحق المخلوق سرمدى |
| ٢٣١ | ٨ هل الحق غير متغير |
| ٢٣٢ | المبحث السابع عشر في الباطل والكذب وفيه ٤ فصول |
| ... | الفصل ١ هل يوجد الباطل في الخارج |
| ٢٣٦ | ٢ هل يوجد الباطل في المحس |
| ٢٣٨ | ٣ هل يوجد الباطل في العقل |
| ٢٤٠ | ٤ هل الحق والباطل متضادان |

| | |
|-----|---|
| وجه | |
| ٢٤١ | المبحث الثامن عشر في حيوة الله وفيه ٤ فصول |
| ٢٤٢ | الفصل ١ هل من شأن جميع الاشياء الطبيعية ان تكون حية |
| ٢٤٤ | ٢ هل الحيوة فعل ما |
| ٢٤٦ | ٣ هل الحيوة ملائمة لله |
| ٢٤٩ | ٤ هل جميع الاشياء حيوة في الله |
| ٢٥١ | المبحث التاسع عشر في ارادة الله وفيه ١٢ فصلاً |
| ٢٥٢ | الفصل ١ هل يوجد في الله ارادة |
| ٢٥٢ | ٢ هل يريد الله غيره |
| ٢٥٥ | ٣ هل كل ما يريد الله فانه يريد بالضرورة |
| ٢٥٨ | ٤ هل ارادة الله هي حلة الاشياء |
| ٢٦٠ | ٥ هل يجوز تعطيل الارادة الالهية بعلة ما |
| ٢٦٢ | ٦ هل تتم ارادة الله دائماً |
| ٢٦٥ | ٧ هل ارادة الله متغيرة |
| ٢٦٧ | ٨ هل توجب ارادة الله المراتبات |
| ٢٦٩ | ٩ هل يريد الله الشرور |
| ٢٧١ | ١٠ هل الله ذو اختيار |
| ٢٧٢ | ١١ هل يجب تمييز ارادة الدليل في الله |
| ٢٧٤ | ١٢ هل يصح ان يحمل للارادة الالهية نجمة دلائل |
| ٢٧٦ | المبحث العشرون في محبة الله وفيه ٤ فصول |
| ٢٧٧ | الفصل ١ هل يوجد في الله محبة |
| ٢٧٩ | ٢ هل يحب الله جميع الاشياء |
| ٢٨١ | ٣ هل يحب الله جميع الاشياء على السواء |
| ٢٨٢ | ٤ هل افضل احب الى الله دائماً |
| ٢٨٥ | المبحث الحادي والعشرون في عدل الله ورحمته وفيه ٤ فصول |
| ٢٨٦ | الفصل ١ هل في الله عدل |
| ٢٨٨ | ٢ هل عدل الله حق |
| ٢٨٩ | ٣ هل الرحمة ملائمة لله |

| | |
|-----|--|
| وجه | |
| ٢٩١ | ٤ . هل الرحمة والعذل في جميع اعمال الله |
| ٢٩٢ | المبحث الثاني والعشرون في عناية الله وفيه ٤ فصول |
| ٢٩٤ | الفصل ١ هل العناية ملائمة لله |
| ٢٩٦ | ٢ . هل تم العناية الالهية لجميع الاشياء |
| ٣٠٠ | ٣ . هل يعني الله بجميع الاشياء ابتداء |
| ٣٠١ | ٤ . هل توجب العناية الاشياء المعنى بها |
| ٣٠٢ | المبحث الثالث والعشرون في الانتخاب وفيه ٨ فصول |
| ٣٠٣ | الفصل ١ هل ينتخب الناس من الله |
| ٣٠٦ | ٢ . هل يوجب الانتخاب شيئاً في المنتخب |
| ٣٠٨ | ٣ . هل يرذل الله انساناً |
| ٣٠٩ | ٤ . في ان المنتخبين هل يختارون من الله |
| ٣١١ | ٥ . هل سائق العلم بالاعمال الصالحة هو حلة الانتخاب |
| ٣١٥ | ٦ . هل الانتخاب موكّد |
| ٣١٧ | ٧ . هل عدد المنتخبين معيّن |
| ٣٢٠ | ٨ . هل يمكن المساعدة على الانتخاب بصلوات القديسين |
| ٣٢٢ | المبحث الرابع والعشرون في سفر المحيوة وفيه ٣ فصول |
| ٣٢٣ | الفصل ١ هل سفر المحيوة هو نفس الانتخاب |
| ٣٢٤ | ٢ . هل يتظر سفر المحيوة الى حيوة المنتخبين المجيدة فقط |
| ٣٢٥ | ٣ . هل يحيى احد من سفر المحيوة |
| ٣٢٧ | المبحث الخامس والعشرون في القدرة الالهية وفيه ٦ فصول |
| ٣٢٨ | الفصل ١ هل في الله قوة |
| ٣٣٠ | ٢ . هل قدرة الله غير متناهية |
| ٣٣٢ | ٣ . هل الله قادر على كل شيء |
| ٣٣٥ | ٤ . هل يقدر الله ان يجعل ان الماضيات لم تكن |
| ٣٣٧ | ٥ . هل يقدر الله ان يصنع ما ليس يصنع |
| ٣٤٠ | ٦ . في ان ما يصنعه الله هل يقدر ان يصنعه احسن مما هو |
| ٣٤٢ | المبحث السادس والعشرون في السعادة الالهية وفيه ٤ فصول |

| | | | |
|-----|---|---|-------|
| ٢٤٣ | ١ | هل السعادة مناسبة لله | الفصل |
| ٢٤٢ | ٢ | هل يقال لله سعيد بحسب العقل | . |
| ٢٤٤ | ٣ | هل الله هو سعادة كل سعيد | . |
| ٢٤٥ | ٤ | هل يندرج في سعادة الله كل سعادة | . |
| | | باب في الثالث | |
| ٢٤٧ | | المبحث السابع والعشرون في صدور الاقنيم الالهية وفيه ٥ فصول | |
| ... | ١ | هل يوجد في الله صدور | الفصل |
| ٢٤٦ | ٢ | هل يجوز ان يدعى صدور في الله توليداً | . |
| ٢٥٢ | ٣ | هل يوجد في الله صدور غير توليد الكلة | . |
| ٢٥٣ | ٤ | هل صدور المحبة في الله توليد | . |
| ٢٥٥ | ٥ | هل يوجد في الله أكثر من صدورين | . |
| ٢٥٦ | | المبحث الثامن والعشرون في الاضافات الالهية وفيه ٤ فصول | |
| ٢٥٧ | ١ | هل يوجد في الله اضافات حقيقية | الفصل |
| ٢٥٩ | ٢ | هل الاضافة في الله في نفس ذاته | . |
| ٢٦٣ | ٣ | هل الاضافات التي في الله متمايزة حقيقة | . |
| | ٤ | هل يوجد في الله اربع اضافات حقيقية فقط هي الابوة والبنوة والشيخ والصدور | . |
| ٢٦٤ | | المبحث التاسع والعشرون في الاقنيم الالهية وفيه ٤ فصول | |
| ٢٦٦ | ١ | في حد الاقنوم | الفصل |
| ٢٦٩ | ٢ | هل الاقنوم هو نفس الالهيستي والقيام بالنفس والذات | . |
| ٢٧٢ | ٣ | هل يجب اثبات اسم الاقنوم في الله | . |
| ٢٧٥ | ٤ | هل يدل اسم الاقنوم على اضافة | . |
| ٢٧٨ | | المبحث العاشر والثلاثين في تكثير الاقنيم الالهية وفيه ٤ فصول | |
| ... | ١ | هل يجب اثبات اقنوم متكررة في الله | الفصل |
| ٢٨٠ | ٢ | هل في الله أكثر من ثلاثة اقنوم | . |
| ٢٨٣ | ٣ | هل تثبت الفاظ العدد شيئاً في الله | . |
| ٢٨٦ | ٤ | هل يجوز ان يكون اسم الاقنوم عاماً للثلاثة | . |

| | |
|-----|---|
| وجه | |
| ٢٨٨ | المبحث الحادي والثلاثون في ما يتعلق بالوحدانية والتكثير في الله وفيه ٤ فصول |
| ٠٠٠ | الفصل ١ هل في الله ثالث |
| ٢٩٠ | ٢ هل الابن مغاير للآب |
| ٢٩٢ | ٣ هل يجوز زيادة اللفظ المحاصر وهو وحده على الحمد الثاني في الله |
| ٢٩٥ | ٤ هل يجوز اقتران الحمد الاقنوي باللفظ المحاصر |
| ٢٩٨ | المبحث الثاني والثلاثون في معرفة الاقانيم الالهية وفيه ٤ فصول |
| ٠٠٠ | الفصل ١ هل يمكن معرفة ثالث الاقانيم الالهية بالعقل الطبيعي |
| ٤٠٣ | ٢ هل يجب اثبات سيات في الله |
| ٤٠٥ | ٣ هل السيات خمس |
| ٤٠٨ | ٤ هل يجوز ان يذهب في السيات مذاهب متضادة |
| ٤٠٩ | المبحث الثالث والثلاثون في اقنوم الآب وفيه ٤ فصول |
| ٠٠٠ | الفصل ١ هل يلائم الآب ان يكون ميلا |
| ٤١١ | ٢ هل الآب اسم خاص لا اقنوم الهى |
| | ٣ في ان لفظ الآب هل يقال في الله بالنول الاول بحسب اخذ |
| ٤١٢ | باعتبار الاقنوم |
| ٤١٥ | ٤ هل عدم الولادة خاص بالآب |
| ٤١٩ | المبحث الرابع والثلاثون في اقنوم الابن وفيه ٣ فصول |
| ٠٠٠ | الفصل ١ هل الكلمة في الله اسم اقنومى |
| ٤٢٣ | ٢ هل الكلمة اسم خاص للابن |
| ٤٢٥ | ٣ هل ينداسم الكلمة نسبة الى الحقيقة |
| ٤٢٨ | المبحث الخامس والثلاثون في الصورة وفيه فصلان |
| ٠٠٠ | الفصل ١ هل يقال الصورة في الله باعتبار الاقنوم |
| ٤٢٩ | ٢ هل الصورة اسم خاص للابن |
| ٤٣١ | المبحث السادس والثلاثون في اقنوم الروح القدس وفيه ٤ فصول |
| ٤٣٢ | الفصل ١ هل الروح القدس اسم خاص لا اقنوم الهى |
| ٤٣٤ | ٢ هل الروح القدس صادر عن الابن |
| ٤٣٩ | ٣ هل يصدر الروح القدس عن الآب بالابن |

- ٤٠٤ . هل الاب والابن مبدأ واحد للروح القدس
- ٤٠٥ . المبحث السابع والثلاثون في اسم الروح القدس وهو المحبة وفيه فصلان
- ٤٠٦ . الفصل ١ هل المحبة اسم خاص للروح القدس
- ٤٠٧ . ٢ في ان كلاً من الاب والابن هل يحب الآخر بالروح القدس
- ٤٠٨ . المبحث الثامن والثلاثون في اسم الروح القدس وهو الموهبة وفيه فصلان
- ٤٠٩ . الفصل ١ هل الموهبة اسم اقنومي
- ٤١٠ . ٢ هل الموهبة اسم خاص للروح القدس
- ٤١١ . المبحث التاسع والثلاثون في الاقنيم بالنسبة الى الذات وفيه ٨ فصول
- ٤١٢ . الفصل ١ هل الذات هي عين الاقنوم في الله
- ٤١٣ . ٢ هل يجب ان يقال ان الاقنيم الثلاثة هي اقنيم ذات واحدة
- ٤١٤ . ٣ هل تحمل الاسماء الذاتية على الاقنيم الثلاثة بالافراد
- ٤١٥ . ٤ هل يجوز اطلاق الاسماء الذاتية المتقولة بالاستشفاق على الاقنوم
- ٤١٦ . ٥ هل يجوز اطلاق الاسماء الذاتية المتقولة بالمحاطة على الاقنوم
- ٤١٧ . ٦ هل يجوز حل الاقنيم على الاسماء الذاتية
- ٤١٨ . ٧ هل يجب تخصيص الاسماء الذاتية بالاقنيم
- ٤١٩ . ٨ هل اصاب الائمة المقدسون في تخصيصهم الاسماء الذاتية بالاقنيم
- ٤٢٠ . المبحث العاشر اربعين في الاقنيم بالنسبة الى الاضافات والمخوص وفيه ٤ فصول
- ٤٢١ . الفصل ١ هل الاضافة هي نفس الاقنوم
- ٤٢٢ . ٢ هل تمايز الاقنيم بالاضافات
- ٤٢٣ . ٣ في انة اذا جردت الاضافات عقلاً عن الاقنيم هل تبقى الاربسترات
- ٤٢٤ . ٤ هل الافعال الوسمية متقدمة عقلاً على المخوص
- ٤٢٥ . المبحث الحادي والاربعون في الاقنيم بالنسبة الى الافعال الوسمية وفيه ٦ فصول
- ٤٢٦ . الفصل ١ هل يجب استناد الافعال الوسمية الى الاقنيم
- ٤٢٧ . ٢ هل الافعال الوسمية ارادية
- ٤٢٨ . ٣ هل الافعال الوسمية هي من شيء
- ٤٢٩ . ٤ هل في الله قوة بالنظر الى الافعال الوسمية
- ٤٣٠ . ٥ في ان قوة التوليد هل تدل على الاضافة لا على الذات

وجه

- ٥٠١ ٦ هل يجوز وقوع الفعل الوصي على اقامته متكررة
- ٥٠٢ المبحث الثالث والاربعون في تساوي الاقامات الالهية وتساويها وفيه ٦ فصول
- الفصل ١ هل يوجد في الاقامات الالهية مساواة
- ٥٠٧ ٢ هل الاقيم الصادر مشارك لمبدئي في الازلية كالابن والاب
- ٥١٠ ٣ هل يوجد في الاقامات الالهية ترقب طبيعي
- ٥١١ ٤ هل الابن مساو للاب في العظمة
- ٥١٤ ٥ هل كل من الاب والابن موجود في الآخر
- ٥١٥ ٦ هل الابن مساو للاب في القدرة
- ٥١٦ المبحث الثالث والاربعون في رسالة الاقامات الالهية وفيه ٨ فصول
- ٥١٧ الفصل ١ هل يتميز الرسالة على اقسام الهي
- ٥١٨ ٢ هل الرسالة ازلية اوزمانية فقط
- ٥٢٠ ٣ هل الرسالة المحنجة لا تقوم الهي هل هي بحسب النعمة المبررة فقط
- ٥٢٢ ٤ هل يتميز الرسالة على الآب
- ٥٢٣ ٥ هل يتميز الرسالة المحنجة على الابن
- ٥٢٦ ٦ هل الرسالة المحنجة هل تصير الى جميع المشاركين في النعمة
- ٥٢٨ ٧ هل يتميز الرسالة الظاهرة على الروح القدس
- ٥٢٢ ٨ هل لا يرسل اقسام الهي الا من الاقسام الذي يصدر عنه هو منذ الازل

باب في الخلق والابداع

المبحث الرابع والاربعون في صدور المخلوقات عن الله وفي الملة الاولى لجميع

- الموجودات وفيه ٤ فصول
- ٥٢٣ الفصل ١ هل من الضرورة ان يكون كل موجود مخلوقا من الله
- ٥٢٤ ٢ هل المولى الاولى مخلوقة من الله
- ٥٢٦ ٣ هل الملة المثالية للمخلوقات هي غير الله
- ٥٢٨ ٤ هل الله هو الملة القائمة لجميع الاشياء
- ٥٤٠ المبحث الخامس والاربعون في كيفية صدور الاشياء من المبدأ الاول وفيه ٤ فصول
- ٥٤١ الفصل ١ هل الخلق إحداث شي من لا شيء
- ٥٤٢ ٢ هل يقدر الله ان يخلق شيئا
- ٥٤٤

| | |
|-----|--|
| وجه | |
| ٥٤٦ | ٣ هل الخلق شيء في الخليقة . |
| ٥٤٨ | ٤ هل الخلق خاص بالموجودات المركبة والثابتة بانسها . |
| ٥٥٠ | ٥ هل الخلق خاص بالله وحده . |
| ٥٥٢ | ٦ هل الخلق خاص باقنوم . |
| ٥٥٦ | ٧ هل من الضرورة ان يوجد في المخلوقات اثر الثالث . |
| ٥٥٨ | ٨ هل يخالط الخلق افعال الطبيعة والصناعة . |
| ٥٥٩ | المبحث السادس والاربعون في بدء مدة المخلوقات وفيه ٣ فصول |
| ٥٦٠ | الفصل ١ هل مجموع المخلوقات قدم |
| ٥٦٥ | ٢ هل حدوث العالم عقيدة ايمانية . |
| ٥٧٠ | ٣ هل كان خلق الاشياء في بدء الزمان . |
| ٥٧١ | المبحث السابع والاربعون في تمايز الاشياء وفيه ٣ فصول |
| ٥٧٢ | الفصل ١ هل كثرة الاشياء وتمايزها من الله |
| ٥٧٤ | ٢ هل تفاوت الاشياء مومن الله . |
| ٥٧٧ | ٣ هل يوجد عالم واحد فقط |
| ٥٧٩ | المبحث الثامن والاربعون في تمايز الاشياء على وجه المخصوص وفيه ٦ فصول |
| ... | الفصل ١ هل الشر طبيعة ما |
| ٥٨٢ | ٢ هل الشر موجود في الاشياء |
| ٥٨٤ | ٣ هل الشر موجود في الخير وجودة في موضوع |
| ٥٨٦ | ٤ هل ان الشر هل يفسد الخير كله |
| ٥٨٨ | ٥ هل قسمة الشر الى عقاب وذنب واثمة |
| ٥٩٠ | ٦ هل العقاب له من حقيقة الشر اكبر مما للذنب |
| ٥٩٢ | المبحث التاسع والاربعون في علة الشر وفيه ٣ فصول |
| ... | الفصل ١ هل يجوز ان يكون الخير علة الشر |
| ٥٩٤ | ٢ هل الخير الاعظم الذي هو الله هو علة الشر |
| ٥٩٦ | ٣ هل يوجد شر واحد اعظم هو علة كل شر |



SUMMA THEOLOGIAE

THOMAS AQUINAS
1224 - 1274 A.D.

VOL. I

DAR SADER Publishers .
BEIRUT

SUMMA THEOLOGIAE

THOMAS AQUINAS
1224-1274 A.D.



VOL. 1

DAR SADER Publishers
BEIRUT